

لِشَكَالِيَّةِ الْعَقْلِ
عَنْ دَلْبِنِ شَدِّ

محمد المضبّاتي



الطبعة الأولى

إِشْكَالِيَّةُ الْعَقْلِ
عَنْدَلِبْنِ شَهْدٍ

* إشكالية العقل عند ابن رشد

* المؤلف : محمد المصباحي

* الطبعة الأولى 1988

* جميع الحقوق محفوظة

* الناشر : المركز الثقافي العربي

بيروت - لبنان . ص . ب ١٣ / ٥٨٨١

الدار البيضاء - المغرب . ص . ب 4006

لِشَكَالِيَّةِ الْعُقْلِ
عَنْلَبْنِ شَهْلِ

محمد المضبّحي



مَدْخَل

في البداية لا بد ان نشير الى السياق الخاص الذي نود ان نطرح ضمنه إشكالية العقل عند ابن رشد وهو «مبحث او علم العقل» تلافيا لكل لبس قد يجلبه استعمال مفهوم العقل الغني بدلاته والقابل للدخول في صيغ واسكاليات معرفية وعملية متباعدة لا تجمع بينها سوى لفظة العقل . ان مبحث العقل في الفلسفة القديمة مبحث متميز يتميّز رسمياً الى علم النفس القديم الذي كان يضم اصنافاً من المباحث من بينها نظرية المعرفة . وهو وان كان يشترك مع هذه الاخيرة في مجموعة من القضايا والاساليب النظرية ، الا انه مختلف عنها في القصد والموضوع ، اذ بينما كانت نظرية المعرفة تهتم برصد مسلسل المعرفة بمختلف مكوناته وانعكاساته ، كان مبحث العقل يروم في المقام الاول الفحص في الوضعيّة الانطولوجية للعقل في علاقتها بالوضعيّة التاريخية للانسان ، فالمهم ليس هو العقل كأداة للمعرفة ، بل كطبيعة صعبة التحديد .

ومن باب اولى ان لا ينظر «مبحث العقل» الى مفهوم العقل في علاقته بالنقل او بالتاريخ او بالابدیولوجیا ، اي باعتبار العقل عقلانية او قيمة ايجابية في مقابل قيم معرفية اخرى تستعمل مصادر ما قبل عقلية او ما بعدها او مصادر غير بشرية بالمرة . ذلك ان «مبحث العقل» لم يكن نتيجة إشكال حضاري يكون رهانه مدى أحقيّة العقل ليكون اداة للسلطة في معركة السيادة على الثقافة او التاريخ؛ بعبارة اخرى ، لم يكن غرضه البحث في اوجه نشاط «العقل العملي» ، عقل النفس التزوّدية وعقل الاخلاق والسياسة ، بل كان نتيجة إشكال انبثق من الوضعيّة الشائكة «للعقل النظري» . معنى ذلك ان «مبحث العقل» كان ينظر الى العقل بما هو عقل ، اي الى العقل في ذاته اساساً لا في ممارسته او انعكاساته الثقافية او الإجتماعية

او فيها يحمله من قيم سلطوية . ولذلك كان النظر فيه نظراً صناعياً یهتم فقط بالادوات النظرية والطرائق المنهجية التي بوسعها ان تؤسس القول الفلسفی بشأنه بصرف النظر عما یؤدي اليه من انعکاسات على الواقع .

لكن ليس معنى هذا انغلاق هذا المبحث على ذاته ورفضه الدخول في آية علاقة او حوار بين ما عداه من العلوم والباحثون النظرية والعملية والآلية ، بل على العكس من ذلك ، لم يكن يستطيع كعلم محدود ان يکفى نفسه بنفسه ، لذلك فقد كان مضطراً للانفتاح على الميادين المتاخمة والمشابهة للاستئناس بالآتها النظرية لبناء کيانه الخاص ، لا سيما وانه كان یشكل حلقة الوصل بالمعنى التعليمي ، بين كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وبالمعنى الجوهرى بين العالم البشري والعالم الإلهي .

وهكذا ، فاذا كان هذا المبحث ، بالنظر اليه في ذاته ، علم شديد التميز والخصوصية بحيث انه يندرج تحت اي مبحث من الباحث الشبيهة او المتاخمة فانه مع ذلك منفتح على آفاق متعددة مما یهیئه ان يكون مدخلاً حقيقياً لفهم باقي الفكر الذي یتعمى اليه . ولا أدل على ذلك من ان العقل كموضوع ان لم يكن یهیمن على مجموعة من المجالات ، فعلى الاقل له حضور قوي فيها . وبالفعل فان العقل یشكل بالنسبة للطبيعة حقيقتها الكامنة (من حيث ان الأشياء والحوادث معقولات بالقوة) ، وبالنسبة لما بعد الطبيعة (العقول المفارقة) والكائنات الرياضية مادتها العاقلة المشتركة ، وبالنسبة للنفس قوة من قواها او على الأقل یساهمن في تكوين بنية عقلية بداخلها ، وفي ما یخص الإنسان کانسانية یلعب العقل دور صورته النوعية ، وكذا الإنسان كفرد الذي لا یمکن ان تتحقق الإنسانية وجودها الفعلى وتعقلها الملموس بدونه . وبالمثل يكون لمبحث العقل علاقة وطيدة بالعلوم التي تعنى بهذه المجالات .

من هنا جاءت أهمية هذا المبحث الفلسفية واضفى عليه نوعاً من المركزية داخل الفكر الواحد ، هذه المركزية التي تعود في جزء كبير منها ، في حقيقة الأمر ، الى مركزية الإنسان ذاته ، اذ الكلام عن العقل هو کلام عن الإنسان سواء بمعنى تأكيده او نفيه . وهذا أيضاً ما جعله في شكله العام ، یلعب دوراً رئيسياً في تاريخ الفلسفة اليونانية والערבية ، سواء بسبب إثارته لعديد من المناقشات الدقيقة او إخضابه لكثير من المشكلات وما تولد منها من مدارس واتجاهات ، أو لكون هذا العلم الجھوي كان احياناً كثيرة اداة بلوحة قضایا المجالات الأخرى النفسية منها والطبيعية والمیتافیزیقیة ، فضلاً عن القضایا الأخلاقیة والسياسیة . اما في « شکله الخاص » الشکل « الرشدي » ، فإن الأهمية التاريخية لهذا المبحث تتجلی في كونه استطاع ان یلوّن عصرًا فلسفیاً باکمله ، العصر اللاتینی والعربی ، وعلى امتداد اربعة قرون من بداية القرن الثالث عشر الى مشارف القرن السابع عشر . فقد كانت الاطروحات « الرشدية » المحفزات الرئیسیة لنشاط

فلسي شامل افرز عديداً من الاتجاهات والاتجاهات المضادة التي هيأت بطريق مباشر أو غير مباشر ، لميلاد افق النهضة الأوربية .

نعود الآن الى الاشكال العقلي في صيغته العامة وصيغته « الرشدية » . لقد كان « البحث العقلي » هو البديل الفلسفى الذى قدمه اوسطه لنظريات المثل والتذكرة وجوهية النفس الاقلاطونية ، هذه النظريات التي كانت تصادر على مبدأ فصل النفس عن الجسم فصلاً جوهرياً بما نشأ عنه الاشكال النفسي . ولذلك فإن قيمة مبحث العقل وجذبه ترجع في الأساس إلى تعويضه الاشكال النفسي (الذى يؤدي الى التوتر بين النفس والجسم) بالاشكال العقلي ، والذي كان وليد تقريب النفس من الجسم بجعلها صورة غير قابلة للانفصال عنه ، الامر الذى انهى التوتر بينها ، لكنه في مقابل ذلك خلق بؤرة توتر جديدة بين العقل والنفس . وهكذا اصار الاشكال العقلي مطروحاً كالتالي : لو سلمنا بان العقل قوة من قوى النفس ، هذه النفس التي أصبحت صورة للجسم ، فإنه سيغدو قوة مخالطة للجسم مما تنتفي معه طبيعته المفارقة ودوره المعرفى المتميز عن دور الحواس ؛ لكننا لو اعتبرناه قوة مفارقة للنفس ، مراعاة لطبيعته ولوظيفته ، فستحرم الإنسان من صورته الجوهرية ومن المعرفة العلمية .

هذا هو الاشكال العقلي في شكله العام ، اما صياغته « الرشدية » فتتميز باحتلال العقل المادي مركز الثقل فيها (صفة المادي أو الميولاني هنا لا تفيد معناها الحسي بل معناها المجازي ، اي « العقلي » ، تشبيهاً لها بالدور الذي تقوم به المادة في المجال الطبيعي ، حيث يعتبر العقل المادي الامكان او المادة العقلية وال العامة لسائر العقول والمعقولات ، في مقابل العقل الفعال الذي يتبع المعقولات) . لقد نظر ابن رشد الى هذا العقل المادي نظرة انطولوجية جرده من ما يمكن ان يجعله يتصله الى التاريخ بما ينطوي عليه من تعدد وجدل ونسبة ، او ما يربطه بحثيات التشيع المذهبى او الانتهاء الملى . وهذا ما جعل ابن رشد ينتهي به تحليله لطبيعة العقل الى إعلان وحدته .

هنا يبدأ الاشكال العقلي بمعناه « الرشدي » الذي يصير إشكالية لكونه بات يحيىش بجملة من الإشكالات تغطي جوانب انطولوجية وابيستيمولوجية ومعرفية ، ونواحي انسانية ومتافيزيقية ، وهكذا تكون البداية الفعلية للإشكالية « الرشدية » هي القول بوحدة العقل المادي .

وبالفعل يطرح القول بوحدة العقل المادي على صعيد الحقيقة الانطولوجية للعقل والإنسان معاً الصعوبة الآتية : اذا كان ابن رشد لا يستطيع فصل العقل المادي عن الإنسان لاسباب انطولوجية ومعرفية تتعلق بالإنسان ، فإنه يبقى عليه مع ذلك ان يحدد ما اذا كان هذا

العقل هو الصورة الجوهرية للانسان النوعي ام للانسان الفردي . الخيار الاول سيفضي حتماً الى إبعاد العقل عن الفرد ، مما سيصير معه هذا الاخير مجرد جسم ، وهذا يعني ان تعريف الانسان بأنه حيوان ناطق بات باطلاً ؛ في حين سيجعل الاقرار بالخيار الثاني - وهوربط العقل المادي بالفرد لا بال النوع - العقل فردياً ومن ثم مادياً، فينقطع العقل عن أن يكون عقلاً. ومكناً يضمننا هذا الاشكال امام خيار صعب : فيما ان نصحي بالعقل في سبيل الانسان او نتخلى عن انسانية الانسان لصالح العقل .

اما على الصعيد الابستيمولوجي فان القول بوحدة العقل يشير إشكالاً مماثلاً ؛ ذلك انه اذا كان الاقرار بهذا القول توجبه ضرورة تأسيس مصداقية المعرفة التي لا يمكن ان تقوم بدون مبادئ كال موضوعية والكلية والتواصل ، والتي تضمنها وحدة العقل المادي باعتباره سدى المعقولات والعقول الفردية ، فان ذلك سيقود في المقابل الى جعل الموضعية - مثلاً - غريبة لا عن الانسان فحسب ، طالما انه لا يملك سوى مبدأ الاختلاف ، بل وغريباً أيضاً حتى عن الطبيعة والأشياء ذاتها ، لأن قراءة هذه الاخرية من قبل الذات بما هي ذات فردية - اي من حيث انه لا ترقى قراءتها الى مستوى القراءة العقلية التي هي وحدتها الكفيلة بالكشف عن النواة العقلية ومن ثم الموضعية للطبيعة - لن تكون سوى قراءة نسبية ومتعددة ومتباينة بتبين احوال الافراد وحيثياتهم ومستوياتهم المعرفية . هكذا تغدو الموضعية لا تحييل لا الى الذات ولا الى الموضوع ، ولكن الى شيء خارج عنها معاً ، مما يضع مصداقية المعرفة موضع تساؤل ؛ إلا انه في المقابل ، لو تم القبول بوجود عقل خاص بكل فرد ، فان حل مشكلة توفير شروط الموضوعية والكلية والتواصل تظل عالقة ، مما يعني تهديد امكانية قيام المعرفة العلمية ونقلها . بذلك نجد انفسنا من جديد امام خيار صعب : اما ان نؤسس مصداقية المعرفة العلمية ، ولكن لقاء ثمن إلغاء الفرد ، او ان نكرس ذاتية الفرد فتضييع امكانية المعرفة الموضعية . بعبارة اخرى ، ان الغاء الانا الفردي لصالح الانا الكلي قد يؤسس الموضعية والكلية ولكنه يقود في المقابل الى إثبات ذات بدون عقل وعقل بدون ذات ، في حين لا يمكن ان يؤدي نبذ الانا الكلي لصالح الانا الفردي الا الى اثبات أنا مركزي لا يعترف بغيره ، فيطغى الاختلاف و تستحيل امكانية التواصل .

واخيراً اذا كانت ضرورة القول بوحدة العقل المادي على الصعيد المعرفي نابعة من الاقرار بثبات المعرفة وخلودها ، فان ذلك سيتيهي الى تصور العقل المادي ممثلاً بكل المعرفة السابقة واللاحقة ، مما سيؤول بنظرية العقل الى التقهقر نحو نظرية المثل - التذكر يعنى من المعانى ، فيكون الجميع يعلم معرفة الجميع وتنقطع إمكانية الاكتشاف والعلم الجديد ؛ الا انه في المقابل لو ضربنا عقيدة الوحدة بعرض الحائط وقلنا بتعدد العقول بجعلناها خاضعة للتغير

والجواز ، الامر الذي تمنع معه إمكانية قيام اية معرفة قمينة بهذا الاسم .

اذن كيف يمكن التعامل والتفكير في طبيعة العقل ووظيفته ضمن هذه الشبكة المعقّدة من العلاقات والخيارات الصعبة والتي ان لم يتم الحفاظ على نوع من التوازن فيما بينها لأدت الى ضروب من الغلو والبالغات ؛ او بعبارة اوضح ، كيف يمكن ان يكون بوسعتنا التشبيث بالطبيعة الانطولوجية للعقل دون السقوط في الدعوة الى تعالىه ، وكيف يمكن إثبات محايته للانسان من غير ان يؤدي ذلك الى مخالطته للجسم ، وما السبيل الى اثبات وحدته دون ان يعرضنا ذلك الى حرمان الافراد من امتلاكه ، وانهياً كيف يمكن الاقرار بملك الافراد له دون الحط من قيمته الانطولوجية والمعرفية . وباختصار ما وجه علاقة العقل بالانسان كفرد وكتوع ، هل هي من النمط الجوهري او العرضي ، من الصنف التملكي او الفيضي او الاتصالي .

وهكذا يتراءى لنا كيف انتقل مركز الاشكالية «الرشدية» من مستوى كيفية تحديد علاقة النفس بالعقل الى مستوى علاقة الوحدة بالكثرة وما يتربّط عنها من علاقة المخالطة بالتعالي والثبات بالتغيير والخلود بالزمن . وهذا ما اضفي في الاصل على إشكاليته طابعاً انطولوجيا . بيد ان ابن رشد لم يكن يسعى فعلاً إلى المضي بعيداً في الإيمان في نزعته الانطولوجية الى الحد الذي يضحي فيه بالجانب التاريخي للعقل من حيث هو متصل بالانسان وبفعله المعرفي . وبالتالي تصرير الاشكالية «الرشدية» تراوحاً بين المحورين التاليين : الى اي حد يمكن الحفاظ على الطابع الانطولوجي للعقل (الوحدة وتواجهاها الذاتية) دون التفريط في تجلياته التاريخية المتعددة ؛ او بالاحرى ما السبيل الى إقامة علاقة بين العقل من حيث هو عقل ، والعقل من حيث هو فعل متجل في الانسان . ويظهر ايضاً ان هذه الاشكالية بؤرة توتر لازمة للسابقة تكمن في الصراع بين التزعة العقلية والتزعة الانسنية . فهل سينتهي الاشكال لصالح التزعة الانطولوجية العقلية ام لصالح التزعة التاريخية - الانسنية ام ان ابن رشد سيعمل على إيجاد حل ثالث يتجاوز التقابل المباشر بين التزعتين .

اذن سيكون الهدف من هذا الكتاب اثبات خصوصية الاشكالية «الرشدية» للعقل في مجال «مبحث العقل» ، ولابراز البيئة التي نبت فيها وترعرعت عبر الافلات من الاشكالية الارسطية والخلص من القراءات التي مورست عليها عبر التاريخ . اي اننا نريد اظهار كيفية نشوء الاشكالية «الرشدية» وبلورتها بعواملها الدينامية والبنيوية ، وإشارة الانتباه إلى العوامل الخامسة في تشكيلها وابراز مركز ثقلها الخاص الذي اسس وعجل بنضج اطروحاتها الجريئة ، كما اننا سعينا الى الكشف عن اذا كان تجاوزه النسبي للاشكالية الارسطية قد افضى

به الى التراجع الى الافلاطونية ام اضطه الى القفز نحو الاسكندرية⁽¹⁾ او اكتشاف الطريق الشخصي «للرشدية» من بين مختلف الطرق التي سارت فيها إشكاليات مبحث العقل .

ولم يكن قصدنا من وراء هذا البحث قصداً سوسبيولوجيا نروم منه ربط الافكار بالواقع الاجتماعي والتاريخي أساساً لأننا نعتقد ان انجاز مثل ذلك يتطلب اولاً فك رموز هذه النظرية «الرشدية» في عين المكان . كما لم يكن قصدنا تاريخياً يلزمها بالتنقيب في حفريات الفكر السابق على جذور واسلاف الافكار والاطروحات الرشدية بل توخياناً ان يكون البحث ذاتي فلسفياً يسعى لمتابعة ثوقي النقض الرشدي من الداخل في هذا الميدان عبر تفاعلات عناصره وارتباطاتها وأليات ثوقيها وتأديتها الى اشكالاتها التي ترابط لتكون الاشكالية «الرشدية» العامة ، وما تستدعيه من حلول تدعم البناء العام للفكر الرشدي .

وتمر قراءتنا هذه عبر الاستنطاق المباشر للنصوص في المقام الاول وخصوصاً الفصلين الرابع والخامس (المخصصين لموضوع العقل) من «تفسير كتاب النفس» ، وعلى «رسالة في سعادة النفس» و «مقالة في إتصال العقل المفارق بالانسان» ، والذي تفضل زميلنا الاستاذ الان كريفاتون على مساعدتنا على نقلها من اللاتينية إلى الفرنسية ، والذي نغتنم هذه الفرصة للتعبير له عن بالغ امتناننا لما ابداه من روح البذل . اذن التعامل المباشر كان اولاً مع النصوص ، وخصوصاً النصوص السيكولوجية المباشرة ، لكن عند افتقادها نلجأ الى نص معرفي او فيزيقي او ميتافيزيقي او منطقي ، كما نستعمل هذه النصوص المجاورة لانارة النص السيكولوجي ذاته او تدعيمه . ولذلك كان من اللازم علينا ان نخترق الحدود بين مختلف الاعمال «الرشدية» ، كما حرصنا على الأطلاع على جل الأديبيات المتصلة بهذا الشأن . بيد ان الذي كان موجهاً لنا في قراءتنا للمتن «الرشدي» وللأديبيات المكتوبة حوله هو الرغبة في قراءة ابن رشد بابن رشد ومن اجل ابن رشد ، لا من اجل فهم غيره من السابقين او اللاحقين عليه ، لأننا اعتبرناه غايتنا من هذا القول لا مجرد جسر للوصول إلى الآخرين .

هذا هو ما نسعى لمتابعته والاجابة على بعض مسائله في هذا الكتاب . ولذلك ستكون ملاحظتنا لسير هذه الاشكالية في طرقها الملتوية هو ما سيملي علينا ايقاع خطواتنا . فكان رصد المغامرة الانطولوجية لابن رشد والتي انتهت به الى اعلان وحدة العقل وابعاده عن الانسان هو موضوع الباب الاول بفصليه . غير ان هذا الابعاد لم يكن حاسماً ونهائياً ، خصوصاً وانه منها كان الأمر فإن العقل لا يكفي ذاته بذاته في اي جانب من جوانب فعله او مرتبة من مراتب وجوده ، بل ان هويته الميتافيزيقية تفرض عليه التوجه نحو الانسان والعالم . من هنا كان

(1) نسبة إلى الإسكندر الأفروديسي ، المعروف بأرسطينية المادة .

استثمارنا لخط الرجعة هذا في الباب الثاني المتدرج عبر فصوله الثلاثة لتعقب محاولات ابن رشد لمعالجة الاشكالات المترتبة عن الباب الاول بغاية إقامة ضروب من الاتصال بين ما هو انطولوجي وما هو تارئي . وهكذا حللنا في الفصل الثالث مفهوم الاتصال من زاوية فعل المعرفة وبنائها (وهو الجانب الایستيمولوجي من إشكالية الاتصال) وفي الفصل الرابع اشتغلنا بتحليله من خلال مفهومي الصورة او الكمال المعرفين لماهيات الاشياء (وهو الجانب الانطولوجي) ، في حين افردنا الفصل الاخير للتطرق الى افقى الاتصال البيولوجي والميافيزيقي بين العقل والجسم ، والعقل والعقول المفارقة ، كما عرجنا على الاتصال المعرفي ضمن منظور هذا الفصل الذي كان تطوريأً .

الباب الأول

انطولوجية العقل

الفصل الأول

طبيعة العقل المادي - الهيولاني -

أولاً : مقدمة

1) من النفس إلى العقل : ظهور الإشكال العقلي .

كان مشكل تعریف النفس ، او مسألة التعریف على ماهيتها ، نقطة انطلاق ابن رشد نحو نظریته العقلیة ، اذ بمناسبتها ظهر الاشكال العقلي⁽¹⁾ ، ولاحظ اهم الاتجاهات التي سیسیر فيها خطه الفلسفی في سیکولوجیته العقلیة .

ولم تکن هذه المهمة بالأمر السهل ، وذلک راجع لدقة موضوعها وتردد صبی ذلك على منبع تعریفها ، وتبعد دقة طبیعة النفس جلیة ، سواء نظرنا اليها من زاوية الافق البيولوچی الواسع الذي یضم اصنافاً من النقوس تغطي كامل مجال الحياة⁽²⁾ ، او نظرنا اليها من زاوية العلاقة بين وظائفها (قواها) ، او من افق علاقتها بالبدن ، على ضوء علاقة الصورة بالمادة⁽³⁾ ؛ وترجع هذه الصعبویات ، في نهاية الامر ، الى کون النفس تقع بطبعتها على حافة الفیزیقا ، مشرفة على مجال المیتافیزیقا .

(1) نلاحظ هذا بصفة خاصة في تلخیص كتاب النفس إذ انه لم یتعرض لمسألة تعریف النفس (التي تخلص منها بسرعة) الا بهدف إثارة الاشكال العقلی أي اشكال التعارض بين «كمال» النفس ، و«مقارنة» العقل .

(2) يقول «هل حد كل نفس واحد فقط في كل متنفس ، مثل حد الحی ، فانه واحد في كل حی ، ام حد كل نفس مختلف ، حتى یكون اختلاف حد نفس الانسان واختلاف حد نفس الفرس ، مثل حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور» «تلخیص كتاب النفس» او ما یعرف بالشرح الاوسط ، وهو غير المجموع من كتاب النفس الذي نشر باسم التلخیص ؛ ف 8 .

(3) ابن رشد ، ن . م (نفس المرجع) ، ف 16 .

وتعكس هذه الصعوبات على منهج تعريفها ودراستها . فيصبح « أحد الاسباب في عواضة ما يلتمس في معرفة جوهر النفس »⁽¹⁾ ، لأنه نتيجة ل سابق ، يصعب الاختيار المنهجي بين البرهان والتقسيم والتركيب⁽²⁾ ، بين المنهج المثالي او المنهج الجدلية (التعريف بالصورة) ، والمنهج المادي او منهج الرجل الطبيعي (التعريف بالمادة) . فيزيح امكانية البرهان والتقسيم ، والمنهج المثالي والمادي معاً ، ليستقر اختياره على التركيب او المنهج التجربى ، الذى يلتجأ إلى الملاحظة والصورة والمادة معاً للتعبير عن ماهية الاشياء الطبيعية⁽³⁾ ، لأنه يعتبر النفس موضوعاً تجربياً وطبيعاً ، ومن ثم يمكن ان تدرج دراسته ضمن العلم الطبيعي . الا ان ابن رشد لا يحتج عن إشارة الصعوبات حتى في وجه المنهج التركيبى ذاته ، فيتساءل هل يبدأ الفحص عنها من فعلها او من موضوعها او من قواها⁽⁴⁾ ، وهل ينبغي الابداء بالبحث عنها ككل ومن ثم الى قواها ، او الاهداء الى طبيعتها عن طريق الفحص عن كل قوة على حدة⁽⁵⁾ ؟ غير انه يتهم الى تبني خط الانتقال من دراسة الموضوع قبل الفعل ، والفعل قبل الوظيفة او القوة ، فيتم بذلك التعرف على ماهية النفس من معرفة طبيعة الموضوعات التي تتعامل معها⁽⁶⁾ .

وهكذا تكون قد تتوفرت العناصر الكافية لادراج دراسة الظواهر النفسية ضمن العلم الطبيعي ، خصوصاً وكما ستعلم بعد قليل ، ان النفس صورة في مادة بالحد والوجود ، وهذا بالضبط هو موضوع العلم الطبيعي⁽⁷⁾ ، الذي يختلف عن موضوع الرياضيات التي تدرس

(1) ابن رشد ، ن . م ، ف5؛ كما يقول في ذات المرجع « من اصعب الامور في الفحص عن جوهرها ، ان نجد طریقاً وقائناً ثق به في ان يوصلنا الى معرفة جوهرها » ف 2 :

(2) حول إشكالية المنهج بصداد تعريف النفس ودراستها ، انظر الشرح الاوسط لكتاب النفس ، الفقرات 9 ، 11 ، 21 ، 21 ، بالنسبة للمنهج التركيبى ، وفقرة 10 بالنسبة للمنهج البرهان ، وفقرة 12 و 71 بالنسبة لاشكالية الخد بين الجدليين والطبيعين .

(3) انظر ابن رشد ، تلخيص كتاب البرهان تج ، خ ، ج ، جيهامي ، ص 477 - 479 .

(4) يقول في الشرح الاوسط لكتاب النفس « ومن ابن ينبعي ان نجعل الفحص عن ذلك هل نبتدئ اولاً فنفحص عن الاجزاء ، ثم بعد ذلك عن افعال تلك الاجزاء ، ام ينبعي ان يكون بالعكس ... وان كان ينبعي ان يبحث عن موضوع الفعل قبل الفعل ، او من الفعل الى موضوعه » الفقرة 10 .

(5) يقول في م . م « وان لم تكن النفس كثيرة بالذات ، بل بالاجزاء ، اعني بالقوى على ما سنبين ، فهو ينبعي ان نبحث اولاً عن النفس باسرها او عن اجزائها قبل البحث عن كليتها » ف 10 .

(6) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 11 ، مقالة البرزور والزروع ، ص 86 ظ .

(7) « فلذلك ما يظهر هنا في ان النظر في امر النفس ، اما في كلها او في المثار فيها - اعني التي تبين من امرها =

صورةً « مفارقة للهيوبي بالحد ، اي ليس تظهر في حدودها الهيوبي ، وهي في الحقيقة الهيوبي »⁽¹⁾ ، وعن موضوع الميتافيزيقا الذي هو الصور الـ « مفارقة للهيوبي بالحد والوجود »⁽²⁾ .

ومن هنا جاء تميز القول الرشدي بصدق النفس بصفة عامة بولائه العميق لنظرية الصور المادية او نظرية الكمال ، وحرصه على بناء مقاله السيكولوجي على مبادئ ومفاهيم فيزيائية وبيولوجية في الأساس⁽³⁾ ، ومن ثم بسيطرة الاشكال العقلي على كل مفاصيله بشكل حاد في مقابل انعدام الاشكال النفسي بين النفس والجسم لأن النفس أصبحت صورة او كمالاً للجسم الطبيعي العضوي ، اي أصبحت كمالاً له من حيث تعبير عن ماهيته . وتبعاً لذلك فقد اعتبر ان النفس والبدن امران غير متغيرين ، لأن « من يقول ان النفس استكمال البدن ، وان البدن لا يوجد غير متنفس ، فليس عنده شيئاً متغيراً »⁽⁴⁾ . ولذلك لا تكون العلاقة بينها من نمط الاجتماع او من التي تكون بالرباط او بالتركيب ، بل انها من

انها في مادة ، هو من نظر صاحب العلم الطبيعي ، اذ كان صاحب هذا العلم هو الذي ينظر في الصور التي في الماد » الشرح الأوسط لكتاب النفس ، ف 15؛ ويقول في كتاب النفس (الشرح الكبير) « ان دراسة النفس هي دراسة امر من الامور الطبيعية ، لأن النفس هي احد الاشياء الطبيعية » الكتاب 111 18.17 (ص 436) . انظر ترجمة البجز المخصص للعقل من اللاتينية الى الفرنسية من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس العدد المزدوج 4 و 5 (1980 - 1981) . والعدد ، 1982 - 1983 . هذا وان إحالتنا الى هذا المرجع تتضمن اولاً على المقالة 111 يعقبها رقم الفقرة المشروحة ثم رقم او ارقام الاسطر واحياناً نشير الى صفحات طبعة كراوفورد بين قوسين . وهذه الطريقة تسمح بالرجوع مباشرة الى الترجمة المذكورة اعلاه . بصدق مهمة الفيزيائي وطبيعة موضوعه ، انظر الشرح الأوسط ، ف 17 .

(1) ابن رشد ، الشرح الأوسط ، ف 17 .

(2) نفس الإحالة السابقة .

(3) يشترط ابن رشد مجلة من المفاهيم التي تغطي جموع العلوم الطبيعية ، من اجل دراسة وتعريف النفس ، كمفاهيم : المادة والصورة والجسم (من علم السمع الطبيعي) القوة والفعل ومسلسل تكون الاشياء ، المادة الاولى والاجسام البسيطة ، الاختلاط المزاج (من حقل علم الكون والفساد) ، والاجسام المتشابهة الاجزاء ، الطبيخ ، الحرارة ، الاجرام السماوية (من الآثار العلوية) ، انواع التركيبات ، الكائن الحي ، المني ، القوة المchorة (من كتاب الحيوان) ، ويصف ضرورة هذه المبادئ من اجل دراسة النفس : « وهذه الامور اذا تحفظ بها ، قدرنا على ان نصل الى معرفة جوهر النفس وما يلحقها على اتم الوجوه واسهلها » تلخيص كتاب النفس ص 8 انظر ص 11 .

(4) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة (سنكتفي بالإشارة اليه بما بعد الطبيعة) ، مقالة الحاء ، ص 1100 .

نوع علاقة الصورة بالملادة ، اي علاقة المداخلة الصميمية بين النفس والبدن⁽¹⁾ ، ولذلك فهما يشكلان في اعتقاد ابن رشد شيئاً واحداً لا امررين اثنين⁽²⁾ ، لأن البدن هو النفس بالقوة ، ويصير حياً او بدنًا متنفساً ، عندما تصبح كمالا له⁽³⁾ ، إذ النفس « اما هي وجود الذي هو متنفس بالقوة متنفساً بالفعل »⁽⁴⁾ . ولذلك ترتبط كل الوظائف السيكولوجية بالبدن ضرورة ، سواء كانت افعالات او افعالاً ، حركات او معارف⁽⁵⁾ . وهكذا يكون ابن رشد قد دفع بفكرة الوحدة بين النفس والبدن إلى مدى بعيد ، جعلها تتخذ أبعاده ووضعيته من حيث حدوثها وتقدرتها⁽⁶⁾ ، ومن حيث مصيرها اذ انها تفني باندثاره .

وهنا بالضبط يبرز الاشكال العقلي⁽⁷⁾ ؛ ذلك ان توطيد الوحدة بين النفس والبدن يفضي الى جعل وضعية العقل بالقياس الى النفس - باعتبارها كمالاً له - حرجة : فالى اي مدى يكون تعريف النفس بالكمال عاماً وشاملاً لكل قواها - بما فيها العقل ، ان سلمنا فرضاً انه يشكل قوة من قواها - ، او انه يعبر عن ماهيتها بنفس الدرجة ، بالنسبة لسائر قواها ؟ او بعبارة منطقية ، هل تعريف النفس بالكمال ، تعريف متواطئ ، فتكون لكل قوى النفس نفس

(١) يشبه ابن رشد علاقة النفس بالبدن بـ «نسبة الشكل من التحاسن ، والبياض من السطح وذلك ان هذه كلها استكمالات للموضوع وصور له » ، ما بعد الطبيعة ، ح ، ص 1101 .

(2) «والنفس مع البدن هي شيء واحد ، كما تقول ان العنصر الأول والصورة هما شيء واحد » ، ما بعد الطبيعة ، ح ، ص 1102 .

(3) يقول في نفس المراجع (ن . م) «والسبب في غلطهم انهم ي忽略了 الشيء الواحد اذا كان تارة بالقرة وتارة بالفعل ، مختلفاً ومتعدداً ، وهو واحد بعينه ، لأن الذي كان بالقرة هو بعينه ، الذي صار الى الفعل ، فلم يكن هناك معياناً متغيراً» س 1101 .

⁴⁾ این دشده، نماینده، ص 1102.

(5) يقول بقصد ارتباط احوال النفس بالبدن، في الشرح الاوسط لكتاب النفس « وقد يظهر في أكثر اجزاء النفس انه لا يمكن ان تفعل في شيء ولا تتفعل عن شيء خلوا من البدن ، بل معه ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة ، وكذلك الحواس» ف 12 ، ويقول في ف 14 ؛ « ويشبه ان تكون افعالات النفس .. ليس يمكن فيها ان تكون خلوا من البدن ، مثل الغضب .. فان البدن ظاهر من امره انه يتفعل مع النفس في هذه الاحوال افعالاً بينما ، وذلك للارتباط بين هذه النفس ، اعني التزويعية ، وبين البدن وإذا كانت هذه الافعالات توجد تابعة لزاج البدن في القوة والضعف ، فمن البين انها معانٍ في هيولٍ ، وانه يجب ان تظهر في حدودها الحيواني » انظر ايضاً ، فقرة 52 من م 53 .

(6) تهافت التهافت ، ق 2 ص 856.

⁷ حول ظهور الإشكال العقلي عند أرسطو انظر الفصل 7 من كتاب F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973.

الماهية ، ام انه تعريف مشكك يعترف لقوى النفس بجاهية واحدة ولكنها يقيم فيها بينها اختلافاً في درجة ارتباطها بالجسم وتباعيناً في مرتبتها وتقدمها الزمني والمنطقي ، ام انه يقال باشتراك الاسم فيكون الاختلاف بالحد والماهية بين قوى النفس ، او بالآخرى بين العقل وغيره من القوى الاخرى ؟ بل يمكن صياغة هذا الاشكال بالفاظ انطولوجية فيها شيء من الحدة : هل العقل قوة نفسية ، ام هو نفس من نوع خاص ؛ ام انه ينفرد بكيان خاص قائم بذاته ؟

يحيى ابن رشد ، بكيفيتين مختلفتين ؛ فبعد ان يزكي امكانية التعريف المتواطئ ، يترك امكانية الشكك والاشتراك معاً للتعبير عن مدى صدق تعريف النفس على القوى المختلفة ؛ فهو يقال على سبيل التشكيك ، بالنسبة لمستوى القوى المرتبطة عضوياً بالبدن وباعصائه ، وهي قوى النفسيين النباتية والحيوانية ، لأن لها نفس الماهية ولكنها تختلف في درجة ارتباطها بالبدن او مفارقتها له ؛ ولكن ان اردنا ان نعمم هذا التعريف على العقل المختلف نوعياً عن باقي القوى النفسية الاخرى ؛ فإنه لن يصدق عليه الا من باب الاشتراك في الاسم او على وجه الاستعارة ، ومن ثم يخرج عن ما صدق النفس ⁽¹⁾ ، ونفس الحكم يقال بصدق اطلاق اسم النفس على العقل .

اذن ، ما الذي جعل العقل قوة مختلفة نوعياً ، تأبى الاندراج تحت لواء ، الكمال ، او تحت راية النفس باعتبارها كمالاً للجسم ؟ بصيغة اخرى ، ما الذي يميز طبيعة العقل عن طبيعة الوظائف المعرفية والنفسية الاخرى ، وما مدى . هذا التمييز ؟

لقد تحول هذا التساؤل عن العقل ، تاريجيا ، على يد ابن رشد الى تساؤل عن العقل الهيولي (المادي) ⁽²⁾ ؛ ولا شك ان لهذا التخصيص دلالة فلسفية عميقة ، ستعكس على هذا النمط من العقل ذاته ، اذ سيتخذ حججاً وابعاداً شاملة تهيمن على كامل النسق السيكولوجي الرشدي .

2) طرح إشكال طبيعة العقل الهيولي

تحتل مسألة طبيعة العقل الهيولي قلب الفكر السيكولوجي لابن رشد ، لأن معظم شرائين مسائله وابوابه تنطلق منها لتعود اليها ولأن معالجة قضيائها وصعوباتها اقتضت استهلاك وتوظيف حشد من المفاهيم الفلسفية والمنطقية والفيزيائية والبيولوجية ، والقيام بتحليلات بالغة

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 12 .

(2) تستعمل صيغة المادي من باب تمثيل هذا العقل بوضعية المادة الاولى لا من حيث الدلالة الاصلية للفظة المادة انظر ص 52 - 60 .

الدقة والتعقيد ، الامر الذي جعل كيفية حلها واتجاه هذا الحل ، هو البيئة المناسبة التي تم فيها تولد ونضج نظرياته الجريئة الأساسية حول وحدة العقل الميولياني والنمط الرابع من الوجود ونظريه الموضوع المزدوج ، والتي تشكل اهم المعلم فيما يمكن تسميته بالرشدية او الفكر الرشدي .

ويشير البحث في طبيعة العقل صعوبات عديدة تعود اولاً لاستعمال ابن رشد للغة الظواهر الفيزيائية لوصف وتحليل خصائص وملابسات الوجود والفعل العقلي ، هذه الخصائص المشحونة بدلالات تتجاوز الطبيعة الى ما وراءها ، على الرغم من انتهاء العقل الى الإنسان ؛ وتعود ثانياً لكونه يحاول تشخيص هذه الطبيعة عبر حواره مع خصوم من مشارب فكرية متنوعة وعبر الإحالات الى فلسفات متباعدة ومتعارضة ، مما يجعلنا في موقف صعب ازاء التعرف على حقيقة موقفه الفلسفي العميق ، ثم تعود أخيراً الى خصوصية العقل الميولياني ذاته ، هذه الخصوصية التي ترفض التصنيف ضمن المقولات والالفاظ المداولات لتحديد وتعريف الظواهر الفيزيائية والمتافيزيقية .

لقد وجد ابن رشد نفسه مدفوعاً للمساهمة في هذا النقاش من اجل تحديد طبيعة العقل والمسألتين المرتبتين عنها - مسألة وحدة العقل ومسألة علاقة العقليين النظري والميولياني - بعاملين اثنين ؛ احدهما الاضطراب الذي يطبع النظريات المطروحة في الموضوع وما تؤدي اليه من حالات وتناقضات وصعوبات ، والثاني ، كون ارسطو لم يترك في الموضوع نسقاً ، بل ترك مجرد عناصر لبناء هذا النسق او ذاك ، هذه العناصر التي خلفت وراءها الصعوبات الرئيسية الثلاث المذكورة ؛ فمحالات الفلاسفة اللاحقين على ارسطو وصعوبات الطرح الارسطي ⁽¹⁾ تضافرتا لدفع الفيلسوف القرطبي الى الادلاء بموافقه في الموضوع من غير ادعاء بأنه سيحسم في هذه المسائل ولكنها واع في الوقت ذاته باهمية حلوله وجدتها وباهمية ردوده على خصومه وخصوم الخط الثاني من غير ان يمنه ذلك من ان يستحدث معاصريه ، الذين قد لا يرون في عرضه الوضوح وال تمام الكافيين ، على المبادرة للكتابة والمناقشة ، لعل الحقيقة تظهر من جديد ، وكأنه كان يتوقع وشكوك الحمود الفلسفية في الديار الاسلامية بعده ⁽²⁾ . وهكذا

(1) «يبدو ان كافة الأقوال المتعلقة بطبيعة العقل الميولياني ع الحالات ، باستثناء اقوال ارسطو التي هي الاخرى ، تعتريها صعوبات كبرى ايضاً» الشرح الكبير لكتاب النفس (وسترمز اليه بكتاب النفس فقط) 5,111 (ص 399) ، 346-344؛ كيا يقول «ها نحن نرى آراء الاسكندر وثامستيوس مستحيلة وان تفسيري يجعل الفاظ ارسطو واضحة» ، م . م ، 111 20 (ص 446) 85 - 97. انظر ايضاً م . م ، 5, 111 (ص 398) : 318 - 317 .

(2) يقول ابن رشد معتبراً عن دوافعه لتقديم اجتهاده الشخصي بقصد هذا الموضوع « ضمن هذين الدافعين =

يبدو ان الأمر لا يتعلق بمجرد شرح بمعناه المبتذل ، بل بحركة فكرية حقيقة وملمومة ومتعددة الجبهات من أجل الانتصار لموقف شخصي يخرج في العمق حتى عن الاحالة الاساسية التي ينطلق منها ويشترك فيها مع التيارات المناوئة .

من أجل الوصول الى صياغة مواقفه المذهبية في الموضوع ، اتخذ منهجه عدة أبعاد متعددة ومتضادرة ، فهناك اولاً عرض نظريات واطروحات الخصوم وتحليلها وانتقادها بمنهج اشكالي يتوجى منه استخلاص الصعوبات والمحالات والتناقضات الكامنة من اجل ابراز هذه المسألة المدرورة الى المدى الدرامي⁽¹⁾ تمهيداً لحلها بموقف شخصي وتلافياً للسقوط في الصعوبات المتكررة ، وكان الأمر يتعلق بفقد ذاتي يمارسه عبر نقده للفلاسفة المناوئين للخط الذي يدافع عنه ، ليكون بمثابة حقيقة مناعة ضد اية صعوبات متوقعة ؛ وفي معممة نقاشه ورده وعرضه لموقفه ، كان يلجم اولاً الى نص او عبارة لارسطو ، اي الى موقف عام له ، ثم الى برهنة ارسطو ، وفي النهاية الى استجواب الحقيقة ذاتها . انه بالتأكيد يهمه موقف ارسطو نصاً وبرهنة ، لأنه الاحالة الاساسية لفلسفته ولنظرية العقل بصفة عامة ولكنه امام الحقيقة يكون مستعداً للتضحية به ، ولو انه كان يعتقد ان الطبيعة جعلت منه مسوجاً اعلى وكمالاً لا يضاهى⁽²⁾ ، وفي هذا الاطار المنهجي العام كان يستعمل منهجاً آخر ينم عن روحه العلمية بل

= اعتقدت انه من الأفضل ان ادلي برأيي في هذه المسألة ؛ فان ظهر قوله غير تمام فانه سيفصل كأساس لاستكمال تال . ومن ثم التمس من زملائي الفلاسفة ان يقرأوني . ويكتبا لي عن اعتراضاتهم ؛ في بهذه الكيفية يمكن ان تظهر الحقيقة ، ان لم اكن قد عثرت عليها .اما إذا وجلتها ، كما اريد ان اعتقد ، فانها ستظهر عندئذ واضحة من خلال النقاش فقد قال ارسطو ان الحقيقة تكتشف وبرهن عليها بكل الوسائل » م.م ، 5,111 (ص 399 - 370) . ويتجل هاجس محاربة البدع والرجوع الى الاصول حتى على مستوى الخطاب الديني ، انظر مناهج الادلة ، مثلاً ص 174 - 180 - 183 - 228 ، انظر ايضاً ع . اوميل ، التأويل والتوازن ، ضمن اعمال ندوة ابن رشد ، كلية الآداب الرباط 1979 ص 226 - 228 .
(1) بقصد الإشكالية المنهجية عند ابن رشد ، انظر الشرح الوسيط لكتاب النفس ؛ الفصل الأول ، الفقرات (ف) 4, 10, 16 ، وبقصد القدماء انظر الفصل الثاني من نفس الكتاب ، وخصوصاً الفقرة 19 منه حيث يقول « وقد يجيب في بحثنا ضرورة عن امر النفس ، مع التقديم بعمرقة هذه الاشياء ، ان نتقدم فنفحص آراء القدماء فيها . فنفحص عما ينبغي ان نفحص عنه من امرها مع كل واحد من فحص عنها وحكم عليها بشيء من الاشياء ، ونستعين بآرائهم فيها ، فان القينا من ذلك صواباً تمسكتنا به ، وما كان غير صواب عرفنا انه غير صواب» .

(2) حول إشادته بارسطو ، يقول : « وحتى ان لم يكن هذا هو رأي ارسطو ، فإنه ينبغي اعتباره رأياً صائباً . لكن لا أحد يستطيع ان يشك ان هذا الرأي لم يكن له ، للأسباب التي كنت اعرضها ، وكل من فكر هكذا ، يفعل ذلك لأنه يستند الى اقوال ارسطو . ان هذا المشكك البالغ الصعوبة ، لولم نجد له في فكر =

والتجريبية العميقه ، فللمكشوف عن طبيعة العقل الاهيولاني وتحديد هويته يلجم اولاً للتعرف على طبيعة فعل العقل ، وقبله للتعرف على موضوع فعل التعلق ؛ اذن من الموضوع الى الوظيفة الى أداة او مبدأ الوظيفة ؛ فطبيعة الممارسة العقلية وطبيعة الموضوعات التي يتعامل معها وبها العقل هما اللذان تحددان او تكشفان عن طبيعة العقل ذاته ، وليس العكس . ودراسة طبيعة التعلق وموضوعه تسوقه دوماً الى المقارنة بالاحساس وموضوع الاحساس فهذه المقارنة الاخيرة تشير له الى طبيعة الموضوعات العقلية وتسهل حل اشكالاتها⁽¹⁾ . اذن من الفيزياء الى السيكولوجيا فالى نظرية العقل ، كل ذلك ضمن سياج ميتافيزيقي - منطقي محكم .

وترتبط مسألة طبيعة العقل الميولياني في حد ذاتها بسلسلة من المسائل تدور حول محور «الأشكال العقلية»، فحيث أن النفس اصبحت كمالاً للجسم فان وضعية العقل، الذي هو

ارسطو ، لكن اعظم صعوبة ما هو عليه ، ان لم يكن مستحيلا الحل ، اللهم ان وجد شخص يعادل ارسطو . ذلك اني اعتقد انه كان غرذجا في الطبيعة ، ومثلاً اوجده لاظهار الكمال الاخير المجسم للنوع الإنساني » كتاب النفس ، 111 ، 135 ، 146 ، 432 - 433 (ص) ، انظر ايضاً ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1497

(1) حول تبنيه للمنهج التركيبي انظر الشرح الوسيط ، الفصل 1 ، فقرة 11، 12 ، ويقول في كتاب النفس « بعد ان حدد ارسطو المخيال ويرى تعريفه له شرع في دراسة التعقل ، في اختلافه عن ساقى القوى المعرفية ، الاحساس والتخليل ، في كماله الاول والاخير ، وفي فعله وانفعاله الخاص ، وذلك ان القوى المتباعدة ينبغي ان تختلف من هاتين الزاويتين ؛ وهكذا يتضح انه ان كانت (قوة التعقل) فعالة ، فيتعين ان تتميز بنوع فعاليتها ، وان كانت منفعلة ، فيتعين ان تتميز بنمط انفعالها واذا كانت فعالة ومنفعلة ، فيتعين ان تضاف هاتان الصفتان اليها بمعنى خاص . . . وبالنسبة لمعرفة ما اذا كانت هذه القوة تختلف عن القوى الالخرى بحسب الموضوع والمفهوم في آن واحد ، او فقط بحسب المفهوم ، فمن الضروري الحسم فيها قبل دراسة التعقل ، لكن يبدو ان التعقل هو الذي سيحسم فيها» . . 1111: 28-9: 379-380 (ص). . وحول منهج الانتقال من التعقل الى ماهية العقل يضيف قائلاً «لندرس في البداية كيف يحدث التعقل ، وهل هو فعل او انفعال وبالنسبة لي يتبعن معرفة افعال النفس قبل معرفة جوهرها» . . 111: 41-36 (ص 380)، كما يقول في مكان آخر «يتبعن للدراسة جوهر هذه القوة العاقلة ، ان ندرس ، في البداية ، جنس الفعل المسمى التعقل ، وانه يتبعن معرفة الجنس قبل معرفة الفصل» . . 111-2: 4-6 (ص 381-380)، ويقول في تفسير ما بعد الطبيعة «فإن الحال في المعرفة النظرية في هذه الأشياء كالحال في المعرف العاملية ؛ وذلك انه كما ان المصنوعات التي تصنع اولاً ينتقل فيها الى المصنوعات التي هي أين عند الصناعة ، اذ كانت تلك أين عندنا ، كذلك الحال في المعرفة النظرية . . . وكذلك ينتقل من معرفة أحد الاشياء ، اعني الجزيئات لكونها اعرف عندنا ، الى الكليات التي هي اعرف عند الطبيعة . . . وتصير باخرة الكليات معروفة لكل واحد ، واما كان ذلك كذلك ، لكون الجزيئات معروفة لكل واحد» مقالة الزاي ص .

في ذات الوقت قوة للنفس ومتميز عنها بعدم افتقاره إلى الجسم في فعله الخاص ، تبقى قلقة . اي ان هذه المسألة تدور في نهاية الأمر حول تحديد هوية العقل عبر قطبي المفارقة والمحايدة ، فاتخاذ موقف من هذين القطبين يقرر مضمون طبيعة العقل الهيولي ، ومن ثمة باقي البناء الفلسفى في الميدان العقلى كما يقرر طبيعة الاتجاه العام للفيلسوف وهو رأيه الفكرية ؛ ويرتبط هذان المفهومان بسلسلة من المفاهيم الأخرى كمفاهيم اللامادية واللامادية ، الخلود والفناء ، الثبات والصيغورة ، الوحدة والتعدد . وقد يتم تصالح بين المفارقة والمحايدة ، فتكون المفارقة التي لا تلغي المحايدة ولكنها ، لا تؤدي إلى المغالطة ، وبالعكس تنشأ المحايدة التي تقتضي المغالطة ، والمحايدة التي تسمح بالاستقلال الماهوي ، مما يؤدي إلى تشكيل اصناف من المفارقة ، كالمفارقة المنطقية والذهنية ، والمفارقة الواقعية الانطولوجية ، والمفارقة التي تقود إلى التعالي ، والمفارقة المتصالحة مع المحايدة ، اي المفارقة المحايدة والمفارقة التعالية . وهذه الوضعية تسمح بعواقب ثلاثة على الأقل ، موقف المغالطة اللامادية ، موقف المفارقة المنطقية ، وموقف المفارقة التعالية .

وهذه الشبكة من الامكانيات تسمح بها طبيعة العقل المعقدة وذات الابعاد والامتدادات المتباعدة ؛ ففعله مثلاً لا يمكن ان ينفصل عن الجسم ، ومن خلاله عن الواقع الخارجي ، لأنه لكي يخرج إلى الوجود ، لا بد له من معطيات تقدمها الحواس الداخلية ؛ ولكنه من جهة أخرى ، في فعله الأصيل والذاتي ، غير محتاج إلى الجسم أو إلى عضوه منه أو محل فيه لممارسة مهامه ، بل هو يواجه المعطيات مباشرة ؛ كما ان موضوعه الذي يتعامل معه ، وهو المعقولات أو الكليات او الصور المجردة ، لها هذا الازدواج ، فهي لا يمكن ان تنفصل عن الواقع ، ولا توجد في عالم مستقل عنه ، ولكنها في حد ذاتها مختلفة عنه كييفاً ؛ اما فيما يتعلق بوجوده فهو من جهة ينتمي إلى الفرد ، لأنه هو الذي يقوم بعملية التفكير ، ولكنه من ناحية أخرى يمتاز بصفات تجعله قريباً من الشمولية والوحدانية ، او هو كذلك ، وبعيداً عن الفردية .

وقد تشكلت هذه الامكانيات فعلاً في التاريخ الخاص بنظرية العقل . وبكيفية تخطيطه يمكن ان نتكلم عن مدرستين ؛ مدرسة الاسكندر المعاصرة للنظرية اللامادية للعقل ، ومدرسة ثامستيروس / ابن سينا ، المعاصرة للنظرية المثالية له ، وعلى ضفاف هذين التيارين الأساسيين ، نبت مدارس عديدة ذات ألوان متباعدة ولو أنه يمكن إدراجها في هذا الصف او ذاك ، في حين يمكن اعتبار ثاوفراستوس «حسن البصري» تاريخ نظرية العقل .

ثانياً: العقل الهيولاني بين المفارقة والتعالي

١- من المغالطة إلى المفارقة.

يحاول ابن رشد ان يشكل موقفه من خلال تميزه عن المدرستين معاً ، حيث سعى ، في نفس الوقت ، إلى ابعاد العقل الهيولاني (المادي). عن كل ما من شأنه ان يجعله محايداً إلى حد المغالطة ، كما فعلت الاتجاهات المادية (الرواية ، جالينوس ، الاسكندر) ، أو ما يجعله مفارقاً إلى حد التعالي ، كما فعلت الاتجاهات المثالية . ويبدو ان ابن رشد ، عندما كان بقصد تحديد طبيعة العقل الهيولاني ، فعل ذلك عبر الرد على الموقف المادي بالخصوص ، في حين سيأخذ الموقف المثالي النصيب الأوفر من نقه عندما يكون ازاء عرض اشكالات العقل النظري .

ويكن رد المواقف المادية إلى اطروحتين اساسيتين ، اطروحة المزيج او الاختلاط ، واطروحة القوى الحالة في الجسم .

تنطلق اطروحة المزيج او الاختلاط ^(١) ، من اعتبار سائر القوى النفسية ، وحتى التي تبدو وشائجها مع الجسم ضعيفة ، ناتجة عن عملية للمزج الذاتي للعناصر ، والخاضعة لمجرد

(١) يحدد ابن رشد مفهوم الاختلاط في جوامع كتاب الكون والفساد كالتالي « ان الاختلاط ليس هو ان يكون كل واحد من المختلطين قائمين بالفعل ، فان مثل هذا اما يسمى تجاورا وغاصا ؛ ولا أيضاً ان يكون واحد منها قد فسد ، فان قطرة الماء اذا وقعت في جام الخمر ، لا يقال اتها مازجت الخمر ولا خالطته ، لأنها بالكلية لا تفسد وستتحل الى طبيعة الخمر وهذا لم يجز ان يسمى ورود الغذاء على النامي مغالطة ، ولا ايضاً ان يكون الاختلاط والامتزاج بان يفسد كل واحد منها حتى لا يكون له موجود الا بالقوة المحصنة ، فان مثل هذا هو كون وفساد . واذا لم يكن الاختلاط ولا واحد من هذه ، فاذن الاختلاط اما هو ان يحصل عن كل واحد من المختلطين ، عندما يختلطان شيء آخر بالفعل متعدد ومتغاير بالصورة لكل واحد من المختلطين ، على ان كل واحد من المختلطين موجود فيه بالقوة القريبة من الفعل لا بالقوة البعيدة» ص 12 =

الصدفة ، دون حاجة لعلة فاعلة - وهي علة غير داخلية - او علة غائية : ⁽¹⁾ فعندما تجتمع العناصر وتختلط ، تتشكل قوى « اسمى واعظم اثارة للعجب وليس لها سوى علاقة بعيدة مع جوهر العناصر ، طالما ان هذه الاخيرة مترتبة في مستوى عال » ⁽²⁾ ، وهذا يعني ان التركيبات متدرجة في مراتبها ، وانها كلها تعقدت وتعددت في مستوى الكائن الواحد انتجت قوى اسمى واقل صلة بينيتها العنصرية ، وبطبيعة العناصر الاولية المكونة لها ، الى ان نصل الى الانسان ، حيث تبلغ القوى درجة تكون فيها في غاية البعد عن طبيعة العناصر القائمة على

= ويشير الى ظاهرة الفعل والانفعال في الاختلاط كالتالي « واد قد تبين من امر الاختلاط هذا ، فاذن المختلطان يلزم ان يكون كل واحد منها فاعلاً في صاحبه مفعلاً عنه ، والذى بهذه الصفة هما الاضداد التي الميولى القريبة لها واحدة ... فان اختلاط الشيء بنوعه لا يسمى مزاجاً ولا اختلاطاً ، اذ كان ليس يحدث عن ذلك شيء آخر » م . م ، ص 13 — 14 ، كما يشير الى ظاهرة الانقسام في الاختلاط والأشياء المختلطة تحتاج ، مع انها اضداد وسائر ما شرطناه ، ان تكون سهلة التقسيم الى اجزاء صغار واذا كان هذا هكذا ، فاذن الاختلاط هو اتحاد المختلطين بالاستحالة ، م . م ص 14 انظر تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الحاء ، ص 1040 .

(1) يقول ابن رشد « واليک ما هو ابعد عن القبول بالنسبة لاطروحة الاسكندر ، اذ يرى ان الاستعدادات الاولى للمعقولات وللكلمات الاخيرة للنفس ، امور ناشئة بالمرج ، وليس قوى حادثة عن حركة خارجي ، كما يقول بذلك بكيفية واضحة ارسطو وسائر الماشين » كتاب النفس ، 111، 5: 313-316 (ص 397 - 398) .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111، 5: 198 - 227 (ص 394) حيث يقول : « يساند الاسكندر بصلد هذه النقطة رأياً متطرفاً ، يلائم بالاولى مجال الطبيعة ، والذى انتهى به الى اعتبار العقل قوة حادثة ، وقد فهمت منه انه يعتبر قوى النفس الاخرى تطوي على استعدادات ناشئة بذاتها في الجسم انطلاقاً من مزاج وتجميع . وبحسبه يمكن القول ، ان المزاج من العناصر يمكن ان يتبع موجوداً شريفاً ومثيراً للعجب ، ولو ان هذا الموجود ليست له إلا صلة بعيدة مع جوهر العناصر ، لأنها اختلطت بكيفية دقيقة للغاية . ولتأكيد هذا الزعم ، اثبت ان التركيب الاول للعناصر ، وهو تركيب العناصر البسيطة يؤدي ، ولو انه بسيط ، الى تنوع كبير ، لأن أحد العناصر هو النار والأخر هو الماء . في حين ان تعدد الامزجة في الانسان وفي الحيوان يمكنها ان تنتج بالتأكيد قوى مختلفة ومتباينة غاية التباين عن جوهر العناصر . وقد عبر عن هذه الفكرة بكيفية مساعدة في بداية كتابة في النفس ، وقال منذ البداية ان على النفس ان تعرف مسبقاً كم هو مثير للعجب تركيب الجسم البشري . وفي مقالة في العقل والذى يتابع فيه فكر ارسطو ، عرض للعقل الهيولاني كقوية ناتجة عن التركيب . وانقل عنه « فمثى يكون من هذا الجسم اذا امتنع امتزاجاً من جملة الخلط يصلح ان يكون آلة لهذا العقل الذي هو في هذا الخلط ، اذ كان موجوداً في كل جسم . وهذه الآلة هي ايضاً جسم قيل فيها ايضاً عقل بالقوة ، وهو قوة حادثة عن هذا الاختلاط الذي وقع للأجسام متهدمة لقبول العقل الذي بالفعل (عن ترجمة اسحاق ابن حنين ، م . م ، ص 40 : 7-3) كتاب النفس ، 111، 124، 5: 196-227 (ص 394) ، انظر كذلك 111، 14، 124 (ص 432) .

أساسها عبر بناء متدرجة ومعقدة . ومن ثمة يكون العقل نتيجة مستوى عال من المزج البنيوي للعناصر ، مما يجعل الجسم الذي كان هو علة ظهوره ، يصير اداة ممارسة مهامه . وفي هذه الحالة يصبح تفسير طبيعة العقل يتم بالطبيعة الداخلية وبالبنية التي يتتجها شكل المزيج ومستواه ، دون تدخل « من خارج » ، ودون « استفادة » متعلالية تأتي من المبدأ الفعال او المحرك . فحيث انه لا وجود لمحرك للطبيعة ، لا يوجد فاعل للعقل الهيولوجي ، فهو ناتج عن الخواص المادية للعناصر ذات التركيب البالغ التعقيد واللطافة البعيدة والخاص لسمات التطور الطبيعي ، ولذلك كان العقل الهيولوجي واقعاً تحت طائلة الزمن ، ينشأ ويفنى ، بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم حيث لا تبقى باندثاره ، اذن هوية مزدوجة ، هوية النفس بالبدن والعقل بالنفس ، تؤدي الى ذات المصير المشترك في الحدوث والفساد⁽¹⁾ .

ويعتبر ابن رشد هذا الموقف ، الذي ينسبة الى الاسكندر ، في حين يبدو انه ذو نفس⁽²⁾ روائي ، غير صالح لميدان السيكولوجيا والفلسفة الاولى بقدر ما يناسب مجال الفيزياء ؛ لأنه موقف مادي متطرف ، موقف « اولئك الذين ينفون العلل الفاعلة ولا يقبلون الا العلل المادية ، اولئك الذين يتكلمون عن الصدفة »⁽³⁾ .

ويستهل نقده لهذه الاطروحة بالاحالة اولاً الى سلطة ارسطو ؛ فهذه الاطروحة تعارض عباراته الصريحة في الموضوع ، اذ انه كان يردد بان لا آلة للعقل ، وبأنه غير منفعل وغير متغير ، كما كان يبني على انا كاساغور الذي قال بعدم مخالطته ويساطته⁽⁴⁾ .

(1) انظر هامش رقم 1 في الصفحة السابقة.

(2) انظر ، موروا ، الاسكندر الافروسيسي ، شارح لنظرية العقل الارسطية ، ص 151 - 164 ، انظر كذلك مقال ياسان ، اصالة « مقالة في العقل » آنساوية للاسكندر في المجلة الفلسفية للوفان ، المجلد 1973،71 غشت نوفمبر.

(3) ابن رشد ، كتاب النفس 111، 5: 325-330 (ص 398) ، ويعارض ابن رشد التزعة الآلية في عدة مناسبات منها قوله في الحس والمحسوس « ليس يوجد جوهر بالاتفاق ، فانه قد تبين في كتاب الكون والفساد ، ان حدوث اجزاء الاسطقطات ، وتغير بعضها الى بعض ، مرتب بمحفظ متظم من قبل حركات الاجسام السماوية » ت . ص . بلو برج ، كامبردج اشوسبيتش 1972 ص 76 .

(4) لقد قال ارسطو وأوضح ان العقل الهيولوجي القابل من جنس القوى المفعولة ، وانه من جهة اخرى ، لا ينفعل عندما يقبل ، لأنه ليس جسماً ولا قوة في جسم » كتاب من النفس 111، 4: 5-10 (ص 383) (كما يقول « العقل الهيولوجي بسيط وغير منفعل لانه ليس له اي شيء مشترك مع المادة » م . م 111، 11: 12-13 (ص 384) . كما يقول « وهذا يدل ايضاً على ان العقل الهيولوجي ليس جسماً ولا قوة في جسم ... ولأن =

ولكن الأهم من هذا ، في مضمون هجومه على اطروحة المزيج هو إبرازه لمحالين تقدّم إليهما ، ويتعلقان بموضوع المعرفة العقلية ويفعلها ؛ فالاعتقاد بصحة كون العقل مزيجاً سيؤدي إلى نفي امكانية وجود موضوع للمعرفة العقلية ، اي امكانية لوجود معقول نظري ، وذلك لأنّه لو كانت القوة العقلية - باعتبارها كاماً أولياً - مكونة من العناصر الأربع ، وبالاتفاق في غياب عن فعل حرك خارجي ، فستكون المعقولات - باعتبارها كمالات اخيرة - مكونة بالضرورة ، هي الأخرى ، من طبيعة هذه العناصر ذاتها ، ومحدثة بنفس الكيفية ، مما سيجعل المعقولات النظرية تتصف بما تتصف به الألوان والطعوم من كيفيات مادية كالنقل والحرارة والملائمة ، وهذا أمر غير مقبول منطقياً وواقعاً⁽¹⁾ .

ومن جهة أخرى ، لو كان العقل الهيولياني قوة جسمية ناتجة عن المزيج ، فسيتحيل فعل التعلق وفتنع المعرفة ، لأنّه عندما سيقبل العقل صورة الحجر مثلاً سيكون وجودها في النفس ، كوجودها خارجها⁽²⁾ ، اي انه سيصير حجراً عندما يقبل صورته ، او بعبارة اعم ، عندما يقبل العقل شيئاً يصير ذلك الشيء ، مما يمنعه من قبول شيء آخر ، ومن ثم لن يكون قادراً على الادراك ، وفتنع امكانية المعرفة⁽³⁾ .

اما الاطروحات التي تعتبر العقل قوة في جسم فانها تحفظ للعقل بتميزه واستقلاله وتحكمه في البدن ، لأنّه لم يعد بالنسبة لها ، مزيجاً او نتيجة لمزيج ، الا أنه مع ذلك لم يبتعد بالمرة عن الجسم لأنّه قوة مخالطة له او لعضو من اعضائه على نحو يجعل هذا العضو اداة

= طبيعته هي كما وصفتها ، فمن الضروري والانصاف ان لا يكون مخالطاً للجسم ، اي ان لا يكون قوة في الجسم ، اي ان لا يكون قوة في الجسم باعتباره مخالطاً له 111: 6، 10: 14.

(1) يقول في كتاب النفس بهذا الصدد « اذا كان هذا الامر هو على الكيفية الذي فهمته بها ، فان رأي الاسكندر حول قوى النفس العاقلة كان خطأنا ، لأننا لا يمكننا ان نصنع قوة الحكم والفهم بجواه وطبيعة العناصر الأربع ، اذ لو امكننا فعل ذلك بطبيعة العناصر وبدون حرك خارجي ، فيمكن ان يصنع الكمال الآخرين ، الذي هو المعقولات ، من طبيعة هذه العناصر ، بنفس الكيفية التي يصنع بها اللون والذوق» 317: 5، 324 (ص 111).

(2) يقول ابن رشد « لو كان العقل حادثاً عن مزيج ، فسيكون وجود الحجر حيثلاً في النفس كما هو وجوده خارج النفس كما قال ارسطو ، وحيثلاً سيكون الحجر هو الذي سيدرك ، أو ستعترضنا محالات من نفس الجنس » 45: 6، 48 (ص 111).

(3) يقول ابن رشد « وعندئذ اما ان يكون وجود الصور في النفس هو ذاته خارج النفس ، وعندئذ لا تستطيع النفس ان تدرك » 5، 111 (ص 308-310) ; انظر كذلك : Théry , Autour du décret de 1210 , Alexandre d'Aphrodise . Aperçu sur L'influence de sa noétique , Paris , le Saulchoir - Kalh , 1926 , p . 55 ; cf . Gauthier , Ibn Ruchd , p . 239.

له ؛ وهذا ما جعل هذا الموقف المادي مرناً ، ولعله كان صادراً عن الأوساط الطبية والبيولوجية ، في حين يمكن الزعم بأن الموقف المادي الأول كان صادراً عن أوساط تشتعل بالفيزياء أساساً .

ولئن كان الموقف الأول لا يمكن قبوله جملة وتفصيلاً ما دام لم يراع خصوصية الوظيفة العقلية بالقدر الكافي ، فإن هذا الموقف هو الآخر ، لا يستطيع ان يتصمد امام المخرج التي يقدمها ابن رشد ضده ، والتي تمس جوانب انطولوجية ومعرفية معاً .

فلو افترضنا ، بالنسبة للمستوى الانطولوجي ؛ ان العقل قوة مخالطة للجسم لتحول الى كيفية ؛ وعندئذ سيكون العقل اما من نوع الكيفيات الاولى ، اي صورة للمزيج ، اي جزءاً جوهرياً منه ، وفي هذه الحالة ، سيكون الحامل للصورة من نفس نوعها ، اي سيكون القابل صورة للجسم والمقبول صورة للجسم ايضاً ، ومعنى ذلك ان العقل سيقبل نفسه ، ويكون حينئذ القابل والمقبول نفس الشيء الواحد ، وهذا مجال واضح ، لأن المركب لا يمكن ان يكون هو المتحرك ، ولا ينبغي ان يكون القابل من طبيعة وجنس المقبول على مستوى الوجود⁽¹⁾ .

اما اذا افترضنا العقل كيفية على غرار القوة الموجودة في صورة المزيج ، كما هو الامر مثلاً بالنسبة للنفس الحسية او ما يشبهها ، فإنه في هذه الحالة يتوجب ان يكون للعقل عضو ؛ وبالحال انه لا يحتاج الى ذلك للقيام بوظائفه كما هو الامر بالنسبة للحواس ، اذ ان مهام التصور والحكم والاستنباط والحدس ، لا تحتاج سوى الى المواجهة المباشرة للموضوع - عن طريق الصور الخيالية - لاستخلاص ماهيتها والانتقال منها الى ماهيات جديدة⁽²⁾ ؛ ومن جهة اخرى لو كان له عضو فعلاً ، لصار حاسة سادسة ، او شيئاً مرتبطاً بها ، يكون ارتباطه بها شيئاً بعلاقة

(1) «لو كان قوة في جسم ، فسيغدو استعداداً محدداً او كيفية معينة في الجسم ، ولو كان له كيف ، فسيكون اما كيما منسوباً الى الحار والبارد (اي منسوباً الى المزيج من حيث هو مزيج) او كيماً موجوداً في المزيج ، ومنضافاً اليه فقط ، كما هو الحال بالنسبة للنفس الحسية وما يماثلها ؛ وعندئذ سيكون للعقل الميولاني عضو جسماني ... ان العقل الميولاني ليس له كيف منسوب الى الحار والبارد ، وليس له عضوه . فهو اذن ليس شيئاً مخالطاً للجسم ... وواضح ان اية قوة في جسم مركب ، اما ان تنساب الى الكيفيات الاولى ، اي الى صورة المزيج ، او تكون قوة في صورة المزيج ، وعندئذ يكون للنفس عضو ... » كتاب النفس ، 33-7: 6 ، 111 (ص 414).

(2) ويقول في الحس والمحسوس ، «فالآلات بالجملة إنما احتاجت إليها الحواس ، لكون إدراها شخصياً (لا) روحانياً ، فإن الروحاني الكلي لا يحتاج إلى هذه الآلات (ص 26).

الخيال بقوة الحس المشترك ؛ في حين لا يوجد عضو حسي سادس آخر غير الاعضاء الخمس للحواس ، كما لا توجد حاسة سادسة وحتى لو وجدت فلن تكون لها اية فائدة عملية ⁽¹⁾ .

كما لا يمكن اعتبار العقل محتلاً لموقع معين في الجسم على النحو الذي توجد به الحواس الداخلية الأربع (الحس المشترك ، والخيال ، والمفكرة ، والذاكرة) حيث يتم إثبات ملكيتها لواقع معينة في الدماغ لا بدليل التلازم فقط ، الذي يقف عليه المرء باللحظة الحسية كما يفعل الأطباء ، والذي لا يفيد الحقيقة وإنما الأقناع فقط ، بل بفضل البرهنة بالمالحية والعلة ، اي بواسطة القياس ⁽²⁾ . ان تطبيق واقع الحواس الداخلية على العقل امر غير مشروع في رأي ابن رشد ، كعدم مشروعية اسقاط وضعيه الحواس الخارجية عليه ، اذ سوء اثبات له عضو خارجي او مكان داخلي ، فالامر سيان ، ويقود الى نفس المتعوبات تقريباً ، لأن الأساس الفلسفى واحد ، وهو ربط العقل بالجسم ، ومن ثمة بالملادة . وهكذا ، عندما يعتبر العقل قوة في الجسم على غرار القوى الحسية الداخلية الأربع ، (الحس المشترك والخيال والمفكرة والذاكرة) ، فان هذا القول سيضمنا امام احتمالين غير ممكين معاً ؛ فاما ان يكون العقل احدى هذه القوى الأربع ، وهنا عندما نبحث مع جالينوس عن القوة الأقرب من طبيعة العقل لتوحيدها به ستجدها هي القوة المفكرة ؛ ولكن هذا الاحتمال غير ممكن ، لأن القوة المفكرة لا تستطيع سوى تمييز الاشياء في طابعها الجزئي لا الكلي ، كما انها تستطيع فقط تمييز معنى الشيء في علاقه بالصور الخيالية ، وبعبارة اخرى ، في مستوى القوة المفكرة ، لا تكون قد اجتننا عنبة المعرفة الحسية ، والجزئية والمادية بعد ، ولذلك يمكن للانسان ان يملك الفكر دون ان يكون بالضرورة حائزاً على قوة عقلية حقة تستطيع ادراك المعانى الكلية وتمييزها . ولذا لا يمكن الاتفاق مع ما يقوله جالينوس من أن « قوة التفكير قوة عقلية ومادية معاً » ⁽³⁾ ، اللهم ان سلمنا

(1) يقول في كتاب النفس « عند توضيح عدم وجود حاسة سادسة ، بينما انه لا توجد اعضاء الا للحواس الخمس ؛ وبصفة عامة ، لو كان العقل قوة للنفس في الجسم ، فإنه عندئذ سيكون اما حاسة سادسة او ما يتبع عنها ، اي شيء تكون علاقته بالحاسة السادسة شبيهة بعلاقة الخيال بالحس المشترك 40-34: 6 ، 111 (ص 414) . وحول البراهين على استحالة وجود الحاسة السادسة ، انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 56-58.

(2) يقول في كتاب النفس «... يجعلون الخيال يقع في الدماغ الخلفي ، والمفكرة في الدماغ الاوسط ، والذاكرة في الدماغ الامامي . ان الأطباء يقولون ذلك ، لكن هذا القول نجده في الحس والمحسوس . ان جالينوس وغيره من الأطباء يبرهون على مواضع هذه القرى بدليل التلازم ، لكن هذه الحجة توضح ولا تحدث اليقين 111 ، 6: 50-56 (انظر كذلك « في الحس والمحسوس » ص 42).

(3) يقول ابن رشد بقصد اطروحة توحيد الفكر بالعقل « وذلك ان الفكر عند ارسطو قوة تمييز =

بأن الإنسان لا يستطيع تحقيق مرتبة المعرفة الحقة ، اي معرفة الكليات ، وعندئذ ينقطع الإنسان عن أن يوجد بما هو إنسان ، ما دامت الحواس الداخلية وظائف حيوانية في الأساس . أما الاحتمال الآخر ، فهو اعتبار العقل قوة حسية وداخلية أخرى متميزة عن القوى الداخلية الأربع ، وفي هذه الحالة سيكون مصير هذا الاحتمال شبيهاً بمصير الاحتمال الأول ، لأن كليهما يقود إلى محال سواء اعتمد على دليل التلازم البيولوجي او على مبدأ انعدام العطالة في الطبيعة .

وبالنسبة للمستوى المعرفي ، فإن التسليم باطروحة اعتبار العقل قوة في الجسم ، سيمعن ، في رأي ابن رشد من تحقيق شروط المعرفة العلمية ويحد من مدادها وقوتها ، ويحرم العقل من ادراكه لذاته ؛ وتعلق شروط المعرفة العلمية بما يمكن ان نسميه ببدأ الموضوعية او الحياد ، والذي يس الذات العارفة ، ومبدأ الكلية ، ومبدأ الوحدة ، المرتبطين بفعل المعرفة وموضوعها . ففيما يتعلق بالموضوعية يعتقد ابن رشد ، انه لو اعتبر العقل قوة في الجسم ، اي له صورة او كمال ملابس للجسم او لعضو من اعضائه فانه سيتخلى عن حياده ، ولن يكون قادرًا على ادراك الصور ، او المقولات كما هي في حقيقتها الذاتية ، بل سيدركها مشوشة بالصورة الخاصة به ، كالحال بالنسبة للقوى الحسية ؛ فاللسان مثلاً عندما يكون ذا طعم معين يصير غير قادر على تذوق باقي الطعم الآخرى ، واليد ذات الحرارة او الملاسة المعينة ، تمنعها من الشعور بنفس درجة الحرارة او الملاسة التي للأشياء ، والهواء عندما

= الجزئي ، اي انه لا يميز الاشياء الا في طابعها الجزئي وليس في طابعها الكلي . ولقد بين بجلاء .. ان الفكر لا يعمل سوى على تمييز معنى الشيء الحسي ، عن صورته الخيالية ، انه القوة التي له علاقة . . . بهذين المعنين اي بصورة الشيء ومعنى هذه الصورة ، كعلاقة الحس المشترك بمعنى الحواس الخمس . وهكذا يكون الفكر من جنس القوى الموجودة في الجسم . ولقد قال ارسطو ذلك في كتابه عند تصنيفه القوى التي تميز الجزئي الى اربع : الحس المشترك والخيال والتفكير والذاكرة . وقدم الذاكرة باعتبارها الاكثر مفارقة ثم يأتي بعد ذلك في الترتيب ، الفكر والخيال واخيراً الحس المشترك . وهكذا يمكن ان يملك الانسان الفكر دون ان يجعل هذه القوة قوة عاقلة قادرة على الحكم ، ذلك لأن هذه الاخيرة تميز المعانى العامة وليس المعانى الخاصة ، ولقد قال ارسطو ذلك بكل وضوح في كتابه (الحس والمحسوس) . اذن لو كانت القوة العاقلة المميزة في جسم ، فستكون احدى هذه القوى الأربع ، وبالتالي سيكون لها اعضو جسمى ، او ستكون قوة اخرى خاصة متميزة عن هذه القوى الأربع ، لكن ارسطو سبق له ان اوضح في كتابه ان ذلك مستحيل . ولئن اعتقد جالينوس ان قوة التفكير هي قوة عقلية ومادية معاً ، فان تلك نتيجة ادى اليها خطأه في هذه النقطة 111، 6، 59 - 89 (ص 415 - 416) ويضيف قائلاً « ان اجزاء النفس الاخرى هي صور في مواد ، اما النفس العاقلة فليست كذلك » 111، 6، 99 - 100 (ص 417) .

يكون ذا رائحة يفسد عملية الشم ، ولذلك ، ومن اجل الاحتفاظ بنزاهة العقل وحكمه المجرد على الاشياء ، يتعين ان لا يكون ملابساً لصورة جسمية او يكون قوة في جسم . ومعنى ذلك ، بعبارة اخرى ، ان العقل عندما يكون قوة في جسم ، يصير قوة حسية جزئية وخاصصة للافراد ، مما يجعل احكامه تابعة لنزواتهم ، وظروف ادراکهم وتشييعاتهم المتباعدة ، والتي لا تعكس الحقيقة كما هي في ذاتها ، مما يتبع عنده الاختلاف بين تقديرات الناس ، وانعدام المعيار الموضوعي للمعرفة ؛ او بعبارة موجزة ، عندما يصير العقل قوة في جسم تتعذر امكانية المعرفة العلمية ، كما يستحيل التواصل بين الناس ، لان الذات تصبح متغلغلة في الحقيقة وملونة ايها بلونها الشخصي ، مما يفسد الشرط الاولى والاساسي للمعرفة ⁽¹⁾ .

اما فيما يتعلق بمبدأ الكلية ، والذي لا يتحقق العلم الا به ، فانه يشترط هو الآخر عدم ارتباط العقل بالجسم ، والا فلن يدرك الا صور فردية وجزئية حالة في الصور الخيالية ، اي لن يدرك الا معمولات بالقوة وليس مفاهيم كلية وضرورية كمفاهيم المثلث او الثقل او المساواة ، مما سيحرم العقل في آن واحد من موضوعاته المجردة والكلية ووظيفته المميزة ، بل سيحرم الانسان من ميزته وماماهيته الخاصة كحيوان ناطق .

وتقس الامر يقال تقريباً على شرط الوحدة ، اذ لو كان العقل صورة للجسم ، لانتشر التعقل وشاع في سائر اجزاء الجسم وتوزع في ثناياه ، في حين يمتاز التعقل بالوحدة العضوية بين لحظاته وعناصره المكونة له .

وتحدد اطروحة القوة الحالة في الجسم من مدى المعرفة العقلية على ثلاثة مستويات ؛ فمن جهة ، لو كان العقل قوة في جسم ، على شاكلة الحواس ، لما استطاع ان يدرك الا نمطاً واحداً من الصور او المعمولات ، وسيكون شأنه في ذلك شأن القوى المحددة والمقيدة التي لا تقبل الانواعاً او نمطاً معيناً من الصور دون غيره كالحواس ؛ فالبصر لا يدرك الا اللون ولا يمكنه ان يدرك الطعم او الروائح ، كما ان حاسة اللمس لا تستطيع ادراك الالوان او الاصوات ، ولذلك ان اردنا الاحتفاظ للعقل بالاتساع المطلق في مجال ادراكه النوعي ، وبالقدرة على ادراك كل الصور والمعمولات ، سواء ان نظر اليها من زاوية النوع او

(1) «لو كان العقل هو قوة في جسم وله صورة خاصة ، فانه لن يدرك بالصورة الخاصة به ؛ ذلك انه لو كانت العين ذات لون ، فلن تستطيع قدرتها على الرؤية ان تدرك الالوان ، ولو كان اللسان طعم معين ، فلن يستطيع ادراك باقي الطعم الاخرى » AVP . Averroes , De Anima ex De an . beatitude , in

thery , op . cit. p 54.

من زاوية القوة والضعف ، فإنه يتوجب فصله عن الجسم ⁽¹⁾ .

ومن جهة ثانية ، لو كان العقل قوة جسمية ، فسيحول ذلك دون ادراكه للعديد من المعقولات المتناقضة في آن واحد ، او في زمن متقارب كما يحصل للحواس ، اذ عندما تدرك حاسة ما احساساً معيناً ، فانها لا تستطيع ادراك تقضيه للتو ، وان هي ادركته فسيكون ادراكها غير صادق ، اذ الطعم والالوان يفسد ادراك بعضها ادراك البعض الآخر ، بعبارة اخرى لو كان العقل صورة مادية لخضع لمبدأ عدم التناقض الذي يبصم على المواد وحتى على القوى الحسية في درجة معينة ، لأنه « متى ابصرنا محسوساً قوياً ثم انصرفنا عنه ، لن نقدر في الحين ، ان نبصر ما هو اضعف .. والسبب في ذلك ، ان الحس لما كانت تبقى من صور المحسوسات فيه بعد انصرافها عنه آثار ما ، شبيه بالصور الميولانية ، لم يكن فيه ان يقبل صورة اخرى حتى تمحى عنه تلك الصورة وتذهب ⁽²⁾ ، في حين يستطيع العقل ان يفك ويعرف ويتلقى عديداً من المفاهيم في آن واحد .

ومن جهة ثالثة ، لو نظرنا الى العقل من باب المحدود / الالامحدود والنهائي / الالانهائي ، فستحصل على حجة تقول ضد اعتبار العقل قوة في جسم ؛ اذ لو لم يكن العقل متربياً من المادة لما عقل الالانائية في المقول الواحد ، ولما عقل كل المعقولات والأشياء ، لأن صورته عرقلة امام ادراكه الكلي ، في حين انه بالطبيعة « يعقل اشياء لا نهاية لها في المقول الواحد ، ويخصم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هيولي اصلاً⁽³⁾ ، فاللانائية في المقول الواحد ، واللانائية في المعقولات ، وشمولية

(1) لو كان العقل قوة للادراك موجودة في جسم على شاكلة الحواس ، فانها لن تدرك الا نمطاً واحداً من الصور ، لأن الذوات المحدودة لا تقبل الا صوراً محدودة وهكذا لا تدرك حاسة البصر احساس الذوق » ابن رشد ، م - م ، ص 1.54 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 77-78 ؛ انظر كذلك ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الماء ، ص 740-741 ، ومقالة الزيادي ص 845 ؛ كما يقول « لو كانت هذه القوة ، وهذا الاستعداد موجوداً في الجسم بحسب صورة مخصوصة ، سيكون شأنه شأن الحواس ، التي لا تدرك الا نمطاً واحداً من الاحساسات . فقاوة الاحساس ... اما ائمها عندما تدرك احساساً ما ، لا تدرك تقضيه ؛ او ان هي ادراكه ، فستدركه على نحو غير امين ومتغير ، كما يحدث بالنسبة للرؤبة ، عندما تكون هناك الوان متضادة ، او بالنسبة للذوق ، عندما تكون هناك طعم ممتضادة » . رسالة في سعادة النفس ص 55 .

(3) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 863 ، انظر كذلك م - م ص 303 ؛ وانظر ايضاً تلخيص كتاب النفس ، ص 76-77 ؛ وايضاً كتاب النفس ، 111، 19: 13-27 (ص 440) ويقول في نفس الكتاب « يكفينا ببرهتنا الخاصة ، ويفهومه ، ان نعرف ان العقل الهيولي يبني ان لا يكون مخالطاً ، فلأننا نحكم به »

المعرفة ، تقتضي عقلاً بريئاً من المادة ، لأن « القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل اشياء محدودة »⁽¹⁾ . اذن من اجل ضمان التفتح اللامنهائي والشامل للعقل حتى يدرك كل شيء ، وجب ان لا يكون مادياً .

هذا فضلاً عن اننا لو طبقنا مبدأ « ان الشيء هو الذي يدرك الشيء » ، لكان لنا حجة اخرى ايجابية ضد الداعوى التي نحن بصدد تفنيدها مع ابن رشد ، ذلك ان موضوعات التعقل تمتاز بكونها مجردة ومقارقة وكلية وغير منقسمة ، ولذلك وجب ان لا يكون « محلها جسماً من الاجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم ، فلزم ان يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وتدرك غيرها»⁽²⁾ .

ومما سبق نستخلص ايضاً ، انه لو اعتبرنا العقل قوة في جسم لحرمناه من ادراكه لذاته ، لأن ما هو جسمي ، تمنعه كثافته الجسمية من ان ينكمش على ذاته ليعيها ، كالمحال في الحواس التي لا تدرك ذاتها ، بل تدرك بذات اخرى غيرها . ولذلك فمعرفة الذات لذاتها تشرط الشفافية المطلقة التي لا تكون مع المخالطة⁽³⁾ .

ان كثافة هذه الحجج المنطقية والانطولوجية والابيستيمولوجية المتنوعة ، لا تدل على العناية الخاصة التي يوليها ابن رشد للرد على التيارات المادية ، بقدر ما تدل على وعي عميق بجواهر « الاشكال العقلي » ، او بطبيعة علاقة العقل بالجسم عن طريق النفس ، هذا الاشكال الذي سيخرج عنه الاسكندر الافروسي ومتابعه في خطه ، في اتجاه ربط العقل والنفس

= على الاشياء اللامنهائية في العدد بقضية كلية ، ولأنه من الواضح ان القوى النفسية التي تحكم حكماً جزئياً ، والمتميزة بكونها مخالطة ، ولا تحكم على المفاهيم اللامنهائية ، فان ذلك يقودنا بالبرهنة بالخلاف ، الى ان ما يحكم على المفاهيم اللامنهائية عليه ان يكون قوة نفسية غير مخالطة ، فاذا اضفتنا ان العقل الميولاني يحكم على الاشياء اللامنهائية ... ولا يحكم على مفاهيم نهاية ، عندئذ يكون قوة غير مخالطة 19.111 cf. Weber, *les apports positifs de la noétique d'Ibn Ruchd à celle de Thomas* 45-35 d'après Aqulm, in *Multiple Av.* p. 233.

(1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 557 انظر الحس والمحسوس ص 26، حيث يقول « فالآلات بالجملة اثنا اساحت اليها الحواس تكون ادراها شخصياً روحانياً ، فان الروحاني لا يحتاج الى هذه الآلات ».

(2) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 826 ؛ ويقول في نفس الكتاب « ولا تفتوا للصور المدركة من صور النفس ، ووجدوها متبرة عن الميولي ، علموا ان علة الادراك هو التبرؤ من الميولي » ص 667.

(3) « لو كان العقل الميولاني قوة في جسم وله صورة خاصة ... لما ادرك ذاته ، على مثال ما هو الأمر بالنسبة للصور الحسية التي لا تدرك ذاتها ، والتي يكون كمال وجودها بأن تكون مدركة بذات اخرى غير ذاتها » ابن رشد ، رسالة في سعادة النفس ، ص 55.

والجسم بكيفية عميقة . بعبارة اخرى ان الاساس الفلسفى للمعاندة الرشيدية ضد الاطروحات المادية هو المفهوم المشترك للكمال ؛ فالافروديسي في رأى القرطبي ، ينطلق من المبدأ الفيزيائي المتفق عليه من لدن كافة التيارات الارسطية ، والقائل بان الصورة ، باعتبارها تتميّزاً للشيء المصور ، غير مفارقة ⁽¹⁾ ؛ وحيث ان الكمالات الاولى للنفس هي في نهاية الامر صور ، فانها ستكون هي الأخرى غير مفارقة ، ومن ثم فان مفهوم الكمال يقال بالتواطؤ على سائر قوى النفس التي يقال عنها بانها صور لأعضاء معينة دون تمييز ، عملاً بمبدأ ارسطي آخر هو وحدة قوى النفس ؛ ومعنى ذلك ان ليس هناك الا كمال حمايث ، وبذلك يقطع الاسكندر تردد ارسطو وتصرّحه بعدم وضوح ما اذا كان العقل كمالاً لجسم ام لا ، او ما اذا كان مفهوم الكمال يقال بنفس المعنى على جميع اجزاء النفس ام لا ، في اتجاه عدم استثناء العقل من المفهوم المتواطئ للكمال ⁽²⁾ .

اما ابن رشد فيعتبر الكمال الاول للعقل مختلفاً عن كمال القوى الاخرى للنفس ، ولذلك تقال لفظة الكمال باشتراك الاسم عليه ، من ثم عندما عرف ارسطو النفس بانها كمالاً اول بجسم طبيعى عضوى ، لم يكن ، في رأى ابن رشد ، متأكداً بوضوح ما اذا كان الجسم مستكملاً بنفس الكيفية من قبل كل القوى النفسية ، ام أنه توجد قوة لا تستكمله او انها تستكمله ولكن بكيفية اخرى ⁽³⁾ . معنى هذا ان ابن رشد يدافع بصدق العقل ، عن فكرة

(1) يقول بصدق عدم مفارقة الصورة « وهو يبنّ ان معنى الشيء الذي هو به وجود بالفعل ، وهو صورته ، ليس هو مفارق للهوي الذي هو فيها بمثابة صورة البيت إلا ما يوجد من ذلك في الصناعة ولذلك كان ادراكمها للعقل » تفسير ما بعد الطبيعة اللام ص 1478 ، كما يقول في الكون والفساد « لكن ليس هذا ممكناً في جميع اجزاء المادة والا امكنا في الصورة الهيولانية ان تفارق » ص 7 . ويقول فيها بعد الطبيعة « لا يمكن للعنصر ان ينفصل عن الصورة والعكس » الزاي ص 929 - 930 .

(2) ان الكمال الاول للعقل ينفي ان يكون حادثاً ، لأن كمال اول بجسم طبيعى آلي . وبحسبه فان هذا التعريف صادق على اجزاء النفس بذات المعنى الواحد . وقد فسر ذلك ، بان القول بان كل اجزاء النفس صور ، معناه ان كلمة الصورة تقال بالتواطؤ او قريباً من ذلك ؛ ومن جهة اخرى ، ما دامت الصورة استكملاً للشيء فانها غير مفارقة ؛ فاذن فيها ان الكمالات الاولى للنفس صور ، فيلزم ان تكون غير مفارقة كتاب النفس ، 5 ، 111 ، 283 - 296 (296 - 397) .

(3) يقول في كتاب النفس ، 5 ، 111 ، 536-527: « ومن البين ان الكمال الاول للعقل يختلف عن كمال قوى النفوس الأخرى ، ولذلك فان لفظة « كمال » تقال بالنسبة اليه باشتراك الاسم على العكس مما اعتقاده الاسكندر . ومن أجل ذلك ، لم يكن ارسطو متأكداً بوضوح ، عندما عرف النفس بانها كمال اول بجسم طبيعى عضوى ، من ان الجسم يستكمel بنفس الكيفية من قبل كل القوى ، او انه توجد قوة لا تستكمله ، او انه توجد قوة تستكمله ولكن بكيفية اخرى » (ص 405) .

الكمال المفارق ، كمال الملاح بالنسبة للسفينة ، او انه كان يدافع عن وجود قوة او جزء في النفس يسمى كمالاً بمعنى مختلف كيفياً ، عن المعنى الذي نعطيه لكمالات الاجزاء الاخرى من النفس⁽¹⁾ .

المسألة اذن ، في العمق ، هي مدى ارتباط او عدم ارتباط العقل بالبنية البيولوجية للانسان ، اي هل هو وظيفة للجسم ، او وظيفة مستقلة عنه ؟ فاذا كان الاسكندر قد حسم الموقف لصالح ربط العقل عضوياً بالجسم ، سواء من حيث تولده البيولوجي او من حيث قيامه بمارساته المعرفية ، فان ابن رشد حسم الموقف هو الآخر ، ولكن لصالح المفارقة . فالعقل ليس مزيجاً او نتيجة لمزيج ، وليس جسماً او قوة في جسم او صورة او كيفية فيه ، كما انه غير مخالط وغير مركب ، بل هو قوة لا مادية ، اي مستقلة بيولوجيا وانطولوجيا عن حتميات الجسم ومصيره ، ولذلك فهو ليس حادثاً ولا فانياً ولا متظولاً ، معنى ذلك ان وجوده ليس من مرتبة الوجود المادي بشتى اشكاله ودرجاته ، بل انه يدخل ضمن مقوله وجودية من مستوى آخر تمتاز بالفارقة . ولكن هل يدفع ابن رشد بصفة المفارقة الى حدود امتناع الاتصال ، اي امتناع المحاثة او الاستمرارية بين العقل والانسان ليتحول الى قوة متعالية ؟

2 - المفارقة العقلية بين التعالي والمحاثة

لم يكن يسعى ابن رشد من وراء نقضه لدعوى تجسيم العقل ان يجعله صورة خالصة ومتعلية ، على غرار المثال الافلاطوني ، بل ليثبت مفارقته وحسب ؛ ذلك ان ابن رشد حرص ، في هذا الباب ايضاً ، على ابراز التناقضات التي يؤدي اليها القول ، بأن طبيعة العقل الميولاني صورة خالصة⁽²⁾ .

فلو اعتبر العقل الميولاني صورة خالصة ، لكان من اللازم ، في رأي ابن رشد ، الاجابة على محال منطقي واضح ، لانه ما دام هذا العقل ، بالتعريف ، هيولانياً ، اي ان جوهره

(1) بهذه البرهنة قضى الاسكندر على فكرة ان تكون الكمالات الاولى للنفس تتضمن كمالاً مفارقاً ، كما يقال على الملاح انه مفارق للسفينة . . . لكن ارسسطو قال بجلاء ان ذلك غير واضح بالنسبة لكل اجزاء النفس ؛ ذلك لأن الصورة والكمال يقالان باشتراك بالنسبة للنفس العاقلة وبالنسبة لاجزاء النفس الاخرى . 397-299: 5, 111

(2) يقول ابن رشد ، « ان الجزء من النفس الذي نسميه العقل الميولاني ، ليست له اية طبيعة ، ولا اية ماهية تخصه باعتباره مادياً ، إلا أن يكون قوة ، لأنها مجرد من كل الصور المادية والمعقولة » كتاب النفس 111, 5: 36-44 ص 338 ، وانظر تلخيص كتاب النفس ص 78 ، حيث لا يعتبر المفارقة دليلاً على الفعل المخالف ، اي الصورة الخالصة .

القوة ، فانه لا يمكن ان يكون صورة خالصة ، لأن ذلك سيجعله عقلاً بالفعل لا بالقوة ، ما دامت صورة الشيء هي فعله ، وفعله هو صورته ؛ بل لو اعتبر صورة خالصة ، فان هذا الامر سيغير من هويته الوجودية ، ووظيفته المعرفية معاً ، لأنه لو كان عقلاً بالفعل ، لغداً معقولاً لا قوة للتعقل ، ما دام العقل ، عندما يتمثل معقوله ويدركه ، اي عندما يمارس عملية التعقل ، ويصير عقلاً بالفعل ، يتوحد معرفياً بمعقوله ؛ وستنعكس هذه الوضعية على قدرته المعرفية ، لأنها ستحرمـه من امكانية ان يصير كل المقولات لأنـه صار الى صورة محددة (1) .

ومن جهة اخرى ، لو كان العقل الميولاني صورة خالصة ، لما احتاج الى مخرج له من القوة الى الفعل ، ما دامت الصورة فعلاً ، ما سيجعله يشكل استثناء في عالم الموجودـات الخاضـع لقانون القوة والفعل (2) ، هذا فضلاً عن ان هذا الامر مخالف للفاظ ارسطـو القائلة بضرورة وجود مبدأ القوة والفعل حتى في مجال العقل (3) ؛ كما ان اعتبار العقل الميولاني صورة خالصة ، سيترتب عليه ان يكون فعلاً دائمـاً ، وهذا يخالف تعريفه باعتباره عقلاً بالقوة اي ذاتاً فارغـة من أية معرفـة فعلـية او بالـقوة ، كما يخالف المعرفـة البشرـية ، التي لا تميز بالاستمرار الزمانـي ولا بالتـواصل الفـعلى ، او بالـصدق المـطلق ، بل انـها على التـقيـض من ذلك تقتضـي كـشـفاً مستـمراً للـحـقـيقـة ، وغـزوـاً دائمـاً للـلـمـاهـيـة ، في عـالـمـ الـاـشـيـاءـ الفـرـديـةـ المنـطـوـيـةـ عـلـيـهـاـ بالـقـوـةـ ، ما يـجـعـلـ العـقـلـ يـتـقـلـ باـسـتـمرـارـ منـ القـوـةـ الىـ الفـعـلـ ، وـمـنـ الفـعـلـ الىـ القـوـةـ ، كما يـخـالـفـ وـاقـعـ المـعـرـفـةـ البـشـرـيـةـ ، منـ حـيـثـ انـهاـ تـشـيرـ الىـ وـجـودـ مـعـرـفـةـ خـارـجـةـ الىـ الفـعـلـ باـسـتـمرـارـ فيـ النـفـسـ ، وـاـلـفـلـوـ كـانـتـ هـذـهـ المـعـرـفـةـ الفـعـلـيـةـ مـوـجـودـةـ لـلـافـرـادـ دـوـمـاـ ، فـلـمـاـذـ لـاـ يـتـذـكـرـونـهاـ اوـ يـشـعـرـونـ بـهـاـ باـسـتـمرـارـ . وـمـنـ جـهـةـ اـخـرـىـ لوـكـانـ العـقـلـ صـورـةـ وـفـعـلـاـ ، لـتـجزـأـ وـتـشـخـصـ ، اـذـ الفـعـلـ ، بـعـنـىـ مـنـ الـعـانـيـ ، اـدـاـ تـحـدـيـدـ وـفـصـلـ (4)ـ ، فـيـ حـيـنـ انـ العـقـلـ المـيـوـلـاـنـيـ لـيـسـ كـذـلـكـ ، كـمـاـ سـنـعـرـ فـيـهاـ بـعـدـ .

eg. Hamelin (G), *La theorie de L'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* paris, Vrin, 1955, (1) P 59 – 60.

(2) «لو كان في الاذلي إمكان عدم ، لكن ذلك عبئاً وباطلاً ، والطبيعة تأبى ذلك ، فإنه كما لا توجد صورة لا فعل لها ، كذلك لا يوجد إمكان لا يخرج إلى الفعل . فإن الإمكان والقوة إنما يقالان بالإضافة إلى الفعل ، وكذلك لا توجد فيها كان يمكنها قوة أذليـةـ بهذاـ السـبـبـ بـعـيـهـ ، وهذاـ كـلـهـ بـنـفـسـهـ «ـالـسـيـاهـ وـالـعـالـمـ»ـ منـ 36ـ .

(3) ارسطـوـ ، فيـ النـفـسـ ، 430 وـ 10 وـ 15ـ .

(4) انظر ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 971-972. انظر كذلك ، *السيـاهـ وـالـعـالـمـ* ، ص 17ـ .

فإن رَفَضَ العَقْلُ الْهِيُولَانِيُّ الْانْدِرَاجَ تَحْتَ جِنْسِ الْجِوَاهِرِ الْمَادِيَّةِ ، مِنْ حِيثِ أَنَّهُ لَيْسَ
جَوَهِرًا مَادِيًّا مَشَارًا إِلَيْهِ يَخْضُعُ لِلْحَتَمِيَّاتِ الْمَادِيَّةِ ، فَيَتَعَرَّضُ لِلْحَرَارَةِ وَالْبَرَوْدَةِ وَلِكُلِّ اِشْكَالِ
الْاِنْفَعَالَاتِ وَالْتَّقْلِيبَاتِ ، وَإِنْ رَفَضَ الدُّخُولَ تَحْتَ جِنْسِ الصُّورِ الْمَادِيَّةِ أَوِ الْقَوَىِ الْحَالَةِ فِي
الصُّورِ الْمَادِيَّةِ ، وَإِنْ أَبَى الدُّخُولَ تَحْتَ جِنْسِ الصُّورِ الْخَالِصَةِ ، مِنْ حِيثِ كُوْنِهِ مَثَلًاً مَتَعَالِيًّا قَائِمًاً
فِي ذَاهِنِهِ وَبِذَاهِنِهِ فِي عَزْلَةِ اِنْطَلْوُجِيَّةٍ ، فَمَا هِيَ طَبِيعَةُ هَذَا «الْكَائِنَ» الْفَرِيدِ الَّذِي يَرْفَضُ الدُّخُولَ
فِي إِطَارِ الْمَقْوَلَاتِ الْمُتَعَارِفُ عَلَيْهَا فِي الْحَقْلِ الْمَعْرُوفِ الْأَرْسَطِيِّ؟ بِعَبَارَةِ أُخْرَى ، أَيْسَ مِنِ
الْفَسْرُورِيِّ ، لِفَهْمِ الرَّشِيدِيِّ ، الْخَرُوجُ عَنِ الْمَقْوَلَاتِ الْأَرْسَطِيَّةِ ، وَالْأَفْقِ الْأَرْسَطِيِّ ، إِلَى
السَّبِينُوزِيَّةِ أَوِ الْهِيُوجِيلِيَّةِ مَثَلًاً؟

ثالثاً: القوة، والطبيعة السلبية / الإيجابية للعقل الميولاني

1) قوة العقل الخالصة، والقدرة اللامحدودة للمعرفة العقلية:

كانت رغبة ابن رشد ، اذن ، ان لا يصف العقل الميولاني بصفة ايجابية ، من شأنها ان تشوش عليه وظيفته المعرفية ، وبساطته الانطولوجية ، ولذلك تهرب من وصف ماهيته بالصورة الخالصة ، او بالصورة الحسية ، ومن وصفها بالمادة او بالزريع من العناصر ، او من المادة والصورة . فمفهومه ، في معناها السليبي ، وعلى المستوى الميتافيزيقي والمعرفي ، تعني عدم الاختلاط بأي نوع من انواع الصور والأشياء ، مما يجعله بالقوة ازاء كل انواع الصور ، فهو ليس شيئاً من الاشياء ، ولا صورة من الصور ، مما يسمح له ان يكون قادراً على ان يصيّرها باجمعها ، كما تعني انه لا يملك اية معرفة فعلية في ذاته ، او بالقوة من الدرجة الثانية .

ونستطيع ان نتبين مدى شمولية قوة العقل بمقارنتها بالحواس ؛ فاذا كانت الحواس تدرك موضوعاتها المخصوصة فلأنها لا تملك طبيعة هذه الموضوعات ، والا عجزت عن معرفتها ، اي عن معرفة ما هو خارج ذاتها ، او ما هو من طبيعة جنسها . فلكي يكون الهواء اداة لنقل الروائح ، يتبعن عليه ان لا يكون مالكاً لأية رائحة ، كما ان الحواس لكي تدرك لا بد ان تكون فاقدة لطبيعة الشيء المدرك ، فاذا كان هذا شرطاً ضرورياً للمعرفة الحسية ، فبالاولى ان يكون شرطاً لمعرفة العقل . ولكن لأن الحواس لها آلات معينة ، اي انها خارجة الى الفعل ، ومحددة بكمال معين ، فانها تكون بالقوة ازاء نوع واحد وخاص من الاحساسات التي تتلقاها ، في حين ان العقل في حد ذاته ليس خارجاً الى الفعل ، اي لا يملك آلة معينة ولذلك فقوته مطلقة وعدم اختصاصه شامل ، اي انه يكون بالقوة ازاء كل انواع المقولات ، لأنها يقبلها جهعاً ، وليس مختصاً بمعقول دون آخر ؛ اي ان مفارقه المطلقة تمكنه من الحرية الشاملة ، ومن القدرة غير المحدودة في ان يصيّر كل شيء ، اي ان يعرف سائر الاشياء . ان العقل مدعو لأن يعرف كل المقولات ، فلا يمكنه ان يتميّز بها ، كما انه مدعو

لكي يصير الكل ، ولذا عليه ان لا يكون قابلاً للعدوى من قبل موضوعاته التي يدركها .

وهكذا نصل الى ماهية العقل الحقة ، انها القوة ، او القدرة على الوجود بالقوة في كل المفاهيم الكلية ، الفيزيائية الرياضية والميتافيزيقية ، وفي كل العقول الفردية ، البشرية والفارقة ، انه بالقوة كل المعاني المعقولة دون ان يكون اي منها قبل ان يفكر فيها ، اي « ليس هو في نفسه شيئاً منها » (1) .

لكن تعترضنا بصدق هذه الماهية الخاصة للعقل الاهيولي صعوبات دقيقة ؛ منها الصعوبة ذات الطابع الاستيمولوجي ، وهي كيف يتحقق لابن رشد ان يستعمل مفهوماً فيزيائياً ، الذي هو القوة ، لوصف طبيعة تاب الخضوع لقانونية عالم الفيزياء بمعناه الواسع ، وهي طبيعة العقل الاهيولي ، وثانية الصعوبتين والتي لها طابع انتطولوجي ، هي ، هل لقوة العقل الاهيولي قوام او موضوع تحمل فيه ؟ والصعوبة الثالثة التي لها طابع انتطولوجي ايضاً تتعلق بمسألة المفارقة ، فاذا كان من الواضح ان العقل مفارق للجسم ، فهل مفارقته هذه تنسحب على النفس ايضاً ما دامت تعتبر كاماً للجسم ، وعندئذ هل من حقناً الاستمرار في اعتباره قوة للنفس باعتبارها صورة للجسم ، ام يتغير علينا اعتباره مستقلاً عنها ، ومن ثم جوهراً قائماً بذاته ، واذا كان الامر كذلك ، الا يمكن القول ان الانسان لم يعد يملك عقلاً شخصاً ؟ .

بصدق الصعوبة الاولى ينبعها ابن رشد مراراً ، الى انه يتغير ان تفهم المفاهيم المستعملة في ميدان نظرية العقل ، والمستعارة من علم الطبيعة ، باشتراك الاسم (2) ، ولذلك عمل ابن رشد على ان يكيف مفهوم القوة مع الواقع الجديد للعقل الاهيولي . ويقتضي هذا التكيف اضفاء سمات خاصة تجعل من قوة العقل قوة متميزة نوعياً ، كيما تكون دليلاً للتعرف على طبيعة العقل ذاته ، ما دامت طبيعة القوة او الاستعداد تشير الى طبيعة ونوعية الذات المستعدة او القوية بهذا النوع او ذاك من انواع القوة ، طالما ليست هناك قوة عامة مجردة ، بل لكل نوع من الموجودات قوة خاصة ، وطالما ان الذات هي التي تكيف نوعية القوة التي تقتضيها ، والعكس صحيح ايضاً (3) . ويبدو ان قانون التبادل في الطبيعة هذا يصدق ايضاً على الصور ، فقد كان

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 86.

(2) حول ضرورة تغيير المفاهيم الفيزيائية عندما يتم نقلها إلى مجال نظرية العقل، انظر كتاب النفس، 537-537:5، 111 (الكمال) 555-537:5، 111 (القوة او الاستعداد) وبصدق نفس المفهوم انظر 111، 610-605:5؛ كما يقول في 111، 27-25:14 (ص 429): «لقد قلت سابقاً أن الأفاظ: القبول والقوة والكمال، تفهم هنا على غير ما تفهم به حين تقال على الأشياء المادية».

(3) يقول ابن رشد «عندما وجد ارسطو أن القوة الموجودة في العقل تختلف عن القوى الأخرى قال بأن طبيعة هذه =

أرسطو يقول ان فن التجارة لا يحمل في النبأ ، أو ان النفس لا تحمل في أي جسم كان⁽¹⁾. وهكذا يمكن ان نتعرف على طبيعة القوة من خلال معرفتنا لطبيعة الذات القوية ، كما يمكننا ان نتعرف على طبيعة الذات القوية بمعرفة طبيعة قوتها . فالقوه في ذاتها ، والتي تصلح لكل شيء ولكل وضع ، لا وجود لها . فما هي الخصائص النوعية للقوه العقلية اذن ؟

في البداية نعرف القوه في معناها العام والفيزيائي . اهنا الاستعداد لتلقي كل الاشياء دون ان تكون هي في ذاتها شيئاً بالفعل مما تتلقاه ؛ وينطوي هذا التعريف على مبدأين ميتافيزيقيين ، مبدأ القابلية المطلقة والشاملة لتلقي كل شيء ومبدأ الحرمان من اتصافها بطبيعة ما يمكن ان تتلقاه .

ونستطيع ان نتبين الطبيعة الداخلية لقوه العقل الهيولاني ، بالمقارنة بينها وبين القوه المادية . ويمكن ان نفعل ذلك ، عبر محورين ، محور القبول ، ومحور الخروج الى الفعل .

يبدو ، لاول وهلة ، ان كلا القوتين تصنفان بالقبول والانفعال ، وبكونهما محرومتي من الصورة والفعل ، وانهما تساقان الى الفعل بفضل عامل فعال خارجي . غير اننا لو تأملنا هذه الجوانب المشتركة ملياً لوجدناها تقال على القوتين بمعانٍ مختلفة ويعضمون متباعين جذرياً ، اي انها تضاف اليها او تقال عليهما باشتراك الاسم .

وهكذا نلاحظ بالنسبة لصفة القبول - وهو المحور الاول - ، انه يؤدي ، بالنسبة للمادة ، الى انفعال واستحالة ؛ اذ عندما تتوحد المادة بصورة معينة اتحاداً جوهرياً يلحقها تغير وانفعال ، لأن الصورة ، في هذا المستوى ، تتغلغل في المادة حولة طبيعتها ، ومكيفة لوجودها مع هويتها الذاتية ، بحيث يتم تطويق المادة بحسب الصورة الحالة فيها⁽²⁾ ؛ ونفس الأمر

= تختلف عن غيرها من الطبائع ذات الاستعداد . إن ما يميز هذا العقل المستعد هو أنه لا ينطوي على أي من الموضوعات المعقولة لا بالقوه ولا بالفعل ، وبالتالي يلزم أن لا يكون جسماً ولا صورة في جسم» كتاب النفس« ، 111، 120-113:14 (ص 1323)؛ انظر كذلك نفس الفقرة (14) اسطر: 84، 99-90.

(1) ارسطو، في النفس، 407 ظ 23؛ الطبيعة، 194 ظ 9؛ ويقول ابن رشد في الشرح الأوسط لكتاب النفس «ليس يفعل أي شيء اتفق في أي شيء اتفق، ولا ينفعل أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق، ولا يقتربن أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق بأي شيء اتفق»، فقرة 52؛ كما يصيغ في مكرر «فانا نرى أن لكل نفس بدنًا خاصاً بها وذلك أن حال النفس من البدن كحال الصناعة من الآلات، فمن قال أن نفس الإنسان تحمل بدن الحمار كمن قال أن صناعة التجارة تحمل في المزامين» اتفق في هذا الصدد أيضاً، ما بعد الطبيعة، لابن رشد مقالة الحاء 1072-1073.

(2) ابن رشد، كتاب النفس، 111، 14:27-34 (ص 429).

يحدث للأدراك وأدواته من قبل الصور الحسية ، ولكن بدرجة أقل . أما القبول العقلي ، فلا يقود إلى انفعال ، ولا إلى استحالة أو تغير . حقيقة ، بدون انفعال ، لا تتم المعرفة بتاتاً ، لأنه هو الذي يضمن التواصيل بين العقل والمعقول ، حيث لا بد من تأثير أحدهما على الآخر كي يتم التعلم . إلا أن انفعال العقل الهيولي لا يطرح على مستوى التغير والاستحالة ، اي على مستوى الاضطراب والانتفاخ ، بل على مستوى الفعل والكمال⁽¹⁾ .

وما يدل على أن انفعال العقل الهيولي لا يغير من طبيعته ، انه على الرغم من قبوله الصورة بالفعل ، يظل بالقوة ازاء باقي الصور الأخرى ، اي ان الانتقال « من القوة الاولية ، الى فعل التفكير ، لا ينطوي على هدم للقوة ، بل بالاحرى يحفظ ما كان بالقوة ، في الذي تحقق كماله ، بكيفية تجعل القوة والفعل يتطابقان »⁽²⁾ ، في حين تتصف المادة سواء الاولى منها او الثانية ، عندما تلبس صورة معينة باتها تبعد القوة التي كانت لازمة لها ؛ ومن جهة اخرى عندما تترنح المادة بالصورة وتتحدد بها تصبح جزءاً منها ، بينما لا يتثبت العقل بالصورة المقبولة ولا يتمسك بها داخلياً .

وهذا ما يدعوا الى القول بان المادة تخضع لمبدأ عدم التناقض ، اذ لا تستطيع ان تقبل صورة جديدة وهي لابسة لصورة سابقة ، الا بشرط القضاء على الصورة القديمة ، فخشب الخزانة مثلاً لا يمكن ان يتحول الى صورة مائدة ، الا عند تلاشي صورة الخزانة منه ؛⁽³⁾ بينما في امكان قوة العقل ان تستقبل ، في نفس الوقت ، عدّة صور دون أي تناقض ، ودون اي اشتراط لانحراف الصور القديمة منه ، اي ان قوة العقل الهيولي تقدر على ان تقبل كمالاً ثانياً معارضاً للاول دون ان يؤدي ذلك الى فقدانه ، وكمالاً ثالثاً دون اي يؤدي قبوله الى تلاشي الثاني ، وهكذا يستمر القبول للعديد من المعقولات المتصادمة دون اي تحديد لقابلية التلقي ، ما دام « الذي يختص محل العلم من القبول ، انه يدرك المتصادمات معاً ، اعني

(1) بقصد كون القبول العقلي لا يؤدي إلى انفعال ، انظر كتاب النفس ، 111، 15:7 - 22 (ص 417 - 418) ،

Bazan (H.A) *La noética de Averroes Filosofía, argentina (Men- doza)* 1978, P.28 - 30; Weber, op. cit., P.234 - 37; Munk, op. cit, P.445.

Ortega y Gasset, *Ideas para una historia de la filosofía. obras completas* , 4, p .413 , in Guy , A (2) ortega y Gasset , critique d' aristote , paris : 1963 . p ,162; cf , Aristote . De L 'ame , 417 b 3 .

(3) بقصد ارتباط المادة الحسية بمبدأ عدم التناقض ، انظر Gruz-Hernández, M. *Historia de la filoso- fia*, t. II, p. 160 - 161.

الشيء وضدته»⁽¹⁾.

وتحتفل قوة العقل الهيولاني عن قوة المادة في امر اساسي آخر ، يعبر بوضوح عن اختلاف المقام الوجودي للعقل عن مقام المادة ، ذلك ان هذه الاخيره ، بحكم طبيعتها ، تتلقى الصور الجزئية والمفردة والشخصية ، طالما ان عالم الواقع الحسي هو عالم الاشياء المتصفه بالصفات المذكورة ، بل ان ما يوجد في العالم ، بصفة فعلية حقيقية ، هو هذه الاشياء الجزئية ، اما العقل فلا يقبل الا الصور الكلية ، بعد ان يجردها من لواحقها الجزئية . وعبارة اخري تقبل المادة الصور بكمها وامتدادها⁽²⁾ ، بينما يقبل العقل الصور في مناي عن الكم والامتداد⁽³⁾ .

ونتيجة لكل ما سبق ونظراً لانفاء الحواجز المادية وشفافية القوة العقلية والموضوعات التي تتوحد بها ، يمكن العقل من معرفة صورة الحالة فيه وتمييزها ، بل ويدرك ذاته من خلالها ، بينما لا تدرك المادة الأولى ولا الثانية صورها التي تقبلها ولا تمييزها ومن ثمة لا تدرك ذاتها⁽⁴⁾ .

اما بقصد تبادل القوتين من زاوية المحور الثاني ، محور الارتجاع الى الفعل ، فان قوة العقل الهيولاني تبدو متميزة بكيفية واضحة عن قوة المادة ، لأن سائقتها الى الفعل مختلف نوعياً فيما بينها ؛ فالذى يسوق القوة المادية ، وكذلك قوة الاحساس ، الى الفعل هو الصور المادية ، ولذلك تتحذى عملية الارتجاع بهذا الصدد طبيعة انتropolوجية ، لأن قبول صورة من طرف مادة ، معناه الظهور الى الوجود بجاهية محددة .- والعكس صحيح ايضاً ، اي اذا انسحبت الصورة عن مادة ما تلاشى الموجود الفعلى ، ولذلك لا تلتزم المادة بصورة محددة ، اذ يتم اخراجها بصور متعددة بالتلاحم او بالترافق .

اما العقل الهيولاني ، فالذى يسوق قوته الى الفعل هو العقل الفعال عن طريق المعقولات بالفعل (العقل النظري) ، الامر الذى يدفعنا الى القول ان عملية الارتجاع تم بآداتين متضادتين ، بالعقل الفعال والعقل النظري ؛ ولذلك ، ان نظرنا الى عملية الارتجاع

(1) تهافت التهافت ، ق 2 ، ص 838 . ويقول في ما بعد الطبيعة ، هـ 740-741: «إنما أعني بأن العقل يفهم المتناسبين معاً، ليس بأن يفهم الواحد بعد الآخر كمثل حالهما في الوجود، بل يفهمهما مجتمعان في الوجود».

(2) «المادة لا تتلقى الا الاشياء الجزئية لأن القوى القابلة ذات المقادير هي التي تقبل أشياء محددة» تهافت التهافت (ت).

ت) ق 2 ، ص 863 .

(3) بقصد اختلاف القوة العقلية عن القوة المادية الأولى والثانية ، انظر كتاب النفس 111 ، 5-27:5 (ص 388-387).

(4) راجع نفس الإحالة السابقة.

من زاوية العقل الفعال فقط ، وجدنا قوة العقل الميولاني مختلفة عن قوة المادة ، في أنها تظل ملتزمة بصورة واحدة ، او بكمال نوعي واحد ، الا اننا لو نظرنا الى عملية الالخاراج في شموليتها لوجدنا ان قوة العقل الميولاني تتحقق ، هي الاخرى بالتعاقب او بالترافق ، لأن الكمالات الاخيرة او المعقولات النظرية ، لا تفتأ تتكاثر سانكرونيا وتعاقب دياكرونيا . ويتبين من المقارنة كذلك ، ان الالخاراج العقلي الى الفعل ليس من طبيعة انتطولوجية ، وانما من طبيعة معرفية فقط ، اي انها تحريك لوظيفة التعقل من اجل تحرير العالم لمعرفة كنهه وضبط قوانينه .

وبذلك يتضح معنى قول ابن رشد بان ما يميز قوة العقل الميولاني عن غيرها من القوى انها لا تتطوّي على اي من الموضوعات المعقولة ، لا بالقوة ولا بالفعل⁽¹⁾ ؛ اي ان ما يشكل طبيعة قوة العقل الميولاني هو فراغها التام من اي محتوى ومن اي شيء او صورة شيء لا بالقوة ولا بالفعل ، وهذا يعني ان قوة العقل الميولاني ، هي في نهاية الامر ، نوع من الحياد ، او بالاحرى من الحيز المحايد الذي تملكه النفس البشرية بوساطة معينة ، والذي يمكنها من الحكم المجرد والصادق على المعرفة وعلى العالم ، فالعقل ليس شيئاً ، انه لا يملك طبيعة محددة ومحددة ، لأنه تلك الامكانية لكي يصير كل شيء عن طريق المعرفة ، بل ان هذا «اللاشيء» هو شرط الكل ، وخصوصاً شرط و مجال حرية الانسان ، وقدرته على السيطرة على العالم⁽²⁾ .

كما تعني قوة العقل الخالصة ايضاً ، القدرة غير المحدودة وغير المحددة للمعرفة العقلية ؛ فالعقل يستطيع ان يعرف كل شيء ، دون اي عائق كمي او كيفي ، لا من جانب المادة التي تحد المعرفة في مداها ونوعها ، او من جانب المعرف المكتسبة ، لأنها لا تحدث ابداً حالة التشبع او الامتناع او الرضى المطلق ، كما انها لا تتحول دون المزيد من المعرفة ومن تحسينها ، بل ان المعرف الجديدة لا تملأ حيزاً فارغاً بقدر ما تفتح ثغرة جديدة في فراغ العقل اللانهائي ، ليطل منها على آفاق جديدة ، ولذلك فعملية المعرفة لا تنتهي ، فهي مستمرة الى ما

(1) كتاب النفس ، 111 ، 118:14-120:12 «ما يميز موضوع هذا الاستعداد هو أنه لا ينطوي على أي معنى معمول سواء بالقوة أو بالفعل». من هنا نفهم تشبيهه للعقل باللوح الفارغ ، أو بالوسط الشفاف أو المجل الخالي ؛ حول مفهوم اللوح الفارغ قارن موقفه بموقف أحد الانطليبيين ، وهو بروقلس الذي ملأ اللوح بالكتابنة الذاتية والقبلية ، انظر في ذلك Trouillard, J, L'un et l'ame selon proclus, Paris, Belles lettres, p. 33.

cf. S. Broton, Ideologie et Philosophie, in Démystification et Ideologie, Aubier, 1973, p. 152.; Hana, (2) l'unité et l'intellect: nécessité immanente au système d'Everroes.? in actes de V congrès Int. d'arabisants et Islamisan, 1970.

لا نهاية له في الزمان والمكان والكيف باستمرار النوع البشري وباستمرار العالم . كما انه ، من ناحية اخرى ، لا وجود لحقائق تند عن القدرة العقلية ، فكل شيء في إمكان العقل ، حتى النومين الكانطي ، لأن العقل في ذاته امكان مطلق ، وأنه قادر على التحرر من المعطيات الحسية واسسها الزمانية والمكانية ، وعلى تجاوز المقولات المنطقية الضابطة للمعرفة النظرية ، ليعانق الحقيقة الميتافيزيقية ذاتها ، وأنه هو ذاته يملك بطبيعته اللامادية ، جواز معاشرة الاشياء في ذاتها ، ان لم يكن هو ذاته يشارك في بنائها .

لقد كان هذا الشمول المعرفي في الكم والكيف نتيجة لفقدان العقل للعنصر المادي او عدم ملكيته لعضو جسمى ، لأن المادة اداة تحديد للمعرفة وعائق امام شموليتها ، خصوصاً وانها في هذا المستوى تعنى ادوات المعرفة الحسية ومعطياتها . والبقاء في مستوى المعرفة الحسية ، لا يمكننا سوى من معرفة جزئية وجهوية ومحدودة وشخصية ، سواء تعلق الأمر بالعالم ، اي بموضوعات المعرفة ، او بالذات العارفة ، لأن المعرفة الحسية المرتبطة بالمعطيات المادية وبالاجهزة المحسورة مداها ونوعية ادراكتها ، تحصر الانسان في عالم محدود ، وتطوّر في دنيا المظاهر الجزئية الزائلة ، ولا تنتقل به الى شمولية العلم . وحيث انه لا علم الا بالكليات ، فإنه يتوجب التخلص بما يحبس القدرة المعرفية في افق الجزئيات والظواهر المحسوسة ، من اجل تحقيق التواصل الشامل بين الحقيقة والانسان ، وبين الانسان والانسانية ، ان المعرفة النظرية تتجاوز حدود المعطيات الحسية كما وكيفاً ، في الزمن والمكان ، من اجل بناء مفاهيم وعلاقات وقوانين كلية ، تتجاوز العينات المحدودة ، والجهوية التي تنقلها الحواس ، كما تتجاوز اذواق الناس ومشاعرهم وانتهاءاتهم التاريخية ، الى المدى العميق مدى الماهية الدفينة والخالدة للأشياء .

وهكذا يتجلّى لنا شيئاً فشيئاً مضمون وابعاد قوة العقل عند ابن رشد ؛ ان هذه القوة تقع بين العدم والحقيقة الملموسة ؛ فهي ليست عندما بالمعنى الحق ، وليس حقيقة ملموسة بالمعنى الحق ⁽¹⁾ ، كما أنها ليست جوهراً حقيقة يتغير بتعاقب الصور عليه ، وفي نفس الوقت ليست مادة حقة بالقياس الى العقل الفعال ، او الى المعمول بالفعل ⁽²⁾ . بعبارة اخرى يقع العقل المهيولاني ، بين الوجود واللاوجود ، ولا يمكن ان يكون لا هذا ولا ذاك بالمعنى الحق ؛ لا يمكن ان يكون لا وجودا ، والا فلن يستطيع تحقيق حتى صفاته السلبية (قول المقولات) ، ولا يمكن ان يكون موجوداً بالمعنى الدقيق للكلمة ، لأن ذلك سيفسّد عليه صفاء

Bazan (H.A) *La noética de Averroes...* p.38, *Philosophia, Argentina* (Mendoza) 1972, 38.

(1)

(2) جوتبه ، م.م. ، ص 244.

ادراته ويشوش وظيفته . فوجوده من نوع «المعدوم الممكن» ، والذي يمكن ادخاله تحت المقوله المعتزلية «المعدوم ذات ما» ، او مقوله «المعدوم الموجود من جهة القوة والامكان الذي له» . ولذلك تقتضي الطبيعة «العدمية» للعقل الاهيولاني استدعاء نقضها ، لأن «عدم العقل لا «يكون» الا بنقضه ؛ فالعقل يوجد ويعيا بنقضه ، كما ان الوجود يصير ويفهم بنقضه «فكل منها يختلف صاحبه»⁽¹⁾ .

ولكنا نستطيع ايضاً ان نستخلص من مقارنة القوى المادية والحسية والعقلية ، ان قوة العقل الاهيولاني قوة خالصة لا يشوبها اي شكل من اشكال الفعل او الصورة او يقييد امكانها ومحصر استيعابها مبدأ من المبادىء ، والا اندرجت تحت صنف القوتين المادية والحسية ، ومن ثم ينقطع العقل عن ان يكون ، لأن اهم ما «يحدد» ، ويطبع «ماهيته» هو افتقاره التام لاي «تحديد» ولأية «ماهية» تعرقل عملية معرفته النزهية الحقة ل Maherيات الاشياء ، اي ان معرفته لل Maherيات تقتضي ان يكون فاقداً لاي Maherية بكيفية مسبقة . فهل معنى هذا ان هذه الحقيقة تقال عليه من الزاوية الانطولوجية ، ام ان الامر يقف عند حد المستوى المعرفي ؟ هل افتقاره لل Maherيات ، هو ازاء وجوده او ازاء وظيفته ؟ اي هل فراغه التام من اي شيء ، هو ازاء ذاته ام ازاء ما سيعرفه من اشياء العالم ؟ بعبارة مقتضبة هل هذه القوة خالصة قوام انطولوجي ، ام انها مجرد قوة لا موضوع لها كما يقول الاسكندر ؟ .

2) اشكال القوام الانطولوجي لقوة العقل :

أ) العقل ليس قوة خالصة :

كان ابن رشد واعياً بحدود الصفة السلبية / الإيجابية أي القوة التي تيز طبيعة العقل . لأنه لئن كانت ضرورة المعرفة الشاملة للعقل هي التي دفعت ابن رشد الى تبني جانب من الاطروحة الاسكندرية بقصد القوة خالصة للعقل ، فانها لم تكن لتدفعه الى حدود المساندة المطلقة لهذه الاطروحة المتطرفة ، والتي لا تبقى القوة خالصة للعقل على مستوى المعرفة فقط ، بل تدعا الى المستوى الوجودي ايضاً ، مما يجعل الاستعداد العقلي خالصاً ولا

(1) يقول في سياق مشابه «والحامل لهذا الامكان هو الموضع ، الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن ؛ فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهاجم أن يوجد ولا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكناً من جهة ما هو بالقوة ، أعني من جهة القوة والإمكان الذي له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه ، فإن العدم ذات ما ، وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل منها يختلف صاحبه» ت.ت. ص 195-196 ق 1 .

يستند الى اي قوام او موضوع . ولم يساير الموقف الاسكندرى ، لأن وجود الاستعداد علامة على وجود الشيء المستعد ، اذ لا وجود للاستعداد في ذاته ، ثم لأن مثل هذا الموقف يخالف تعاليم المشائية ، ويؤدي الى حالات تتعارض والحقيقة .

ففي رأي ابن رشد ، لا يمكن تبرير دعوى القوة الحالصة للعقل ازاء الوجود فلسفياً ؛ اولاً لأن القوة «ما لا تفارق» ، فماهيتها ان لا تقوم بذاتها مستقلة عن اي قوام ، ولذلك لا بد لها من قوام او موضوع تحدث فيه او تضاف اليه ، فـ «الامكان» - كما يقول ابن رشد - يستدعي شيئاً يقوم به ، وهو محل القابل للشيء الممكن⁽¹⁾ ، كما انه «الابد في قولنا في الشيء انه يمكن ان يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الامكان»⁽²⁾ .

ولا يمكن ان تستثنى قوة العقل من هذا المفهوم العام للقوة والا حصل محال ، وهو تلاشي هذه القوة بمجرد تلقيها لازل معمقول ، اذ «الممكن اذا حصل بالفعل ، ارتفع الامكان ، فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن»⁽³⁾ ، ولأن ماهية العقل الاهيولاني هي القوة ، فعند تلاشي هذه الاخيرية يتلاشى وجوده بالمرة عند اول فعل معرفي . ولذا لا بد للاستعداد العقلي من حامل او موضوع يضمن الاستمرارية المعرفية والوجودية معاً للعقل ، حتى حين قبوله المعقولات ، اي ولو تلاشت القوة او الاستعداد بقصد هذا المعمقول او ذاك .

وما يشير الى ضرورة وجود موضوع لقوة العقل ، من ناحية ثانية ، ان العقل يمكن ان يتصور هذه القوة فارغة من الصور ، اي من المعرفة في الوقت الذي يتلقى فيه المعرفة ، وبالتالي ، فإن الشيء القابل لهذا الاستعداد وللمعمول ، لا بد ان يكون شيئاً خارجاً عن هذا الاستعداد بالضرورة⁽⁴⁾ . ثم إنه لو كان جوهر العقل او ماهيته هي القوة ، وليس له موضوع قابل ، لكان بالقوة لأن يكون بالقوة ، اذ حيثما ، لن تكون له امكانية الخروج الى

(1) ابن رشد ، ت.ت. ق 1 ، ص 189 .

(2) ابن رشد ، ن. م ق 1 ، ص 192-193 ؛ انظر أيضاً ، ن. م ، ق 1 ، ص 195-196 .

(3) ابن رشد ، ت. ت ، ق 1 ، ص 90-189 . ويقول في كتاب النفس ، «ان البرهنة الارسطية تبين ذلك بجلاء .. فالقضية التي يقتضاها ان كل قابل لا يوجد فيه شيء بالفعل من طبيعة المقبول تستخلص بوضوح من ان الإستعداد بطبيعة جوهره يحتاج الى الحامل باعتباره شيئاً مستعداً ، ذلك ان الإستعداد ليس هو القابل ، لكن وجود الإستعداد في القابل يشبه وجود المحمول في الموضوع . لهذا لو وجد القبول يتلاشى الإستعداد فقط وبقى الموضوع القابل»⁽⁵⁾ (266-248 ص 396-397) .

(4) مونك ، م . م ، ص 447 .

ال فعل ، وهذا حال⁽¹⁾ . ومن ناحية اخرى كيف يمكن القول بأنه مجرد استعداد خالص ، وليس جوهراً قائماً بذاته ، في الوقت الذي يدعى فيه الاسكندر بأنه يتلقى صورة العقل الفعال وانهياً فان هذه الاطروحة تختلف سلوك ارسطو ازاء العقل الميولاني ، اذ لو كان يعتبره مجرد قوة خالصة لما اعمد لمقارنته بالعقل الفعال⁽²⁾ .

وهكذا ، فالقول بان العقل الميولاني لا يملك اي شيء وایة صفة ايجابية ، وان جوهره القوة ، قول نسيبي ، اذ انه لا يعني ان طبيعته القوية تمنعه من ان يكون جوهراً ، وانها قوة ازاء الوجود ، او ان العقل ليس شيئاً في ذاته ، او انه غير المكتوب من اللوح ، كما يقول الاسكندر ، بل يعني فقط انه لا يملك ما سيعرفه ، اما هو في ذاته فهو موجود ، ولذلك فهو بمثابة اللوح المستعد لقبول الكتابة وليس الاستعداد لقبول الكتابة . ولكن ما طبيعة اللوح الذي يحمل فيه الاستعداد للكتابة ، او ما هو الموضوع او الحامل لقوة العقل الميولاني ؟

ب) العقل والنفس : الخيال كموضوع لقوة العقل :

لما ابن رشد للإجابة على هذا السؤال ، في المرحلة الباجوية من تفكيره والتي تتمثلها جوامع كتاب النفس⁽³⁾ ، الى اطروحة محاباة العقل للنفس هرباً من الطرح الاسكندرى المغالي الذي كاد ان يفرق العقل الميولاني في العدم ، ولكنه ما لبث ان تراجع عن هذا التبني للحل الباجوي ، ليمعن في تعميق مفارقة العقل الميولاني حتى عن النفس ، وليكتشف حله الشخصي .

ان ما جعله يتبنى موقف محاباة العقل للنفس هو اعتماده مسلمة تعتبر انه من اللازم ان يكون موضوع العقل خارجاً الى الفعل ، وعلى ابعاد امكانية حل النمط الرابع من الوجود . وقد تشكلت المسلمة الاولى نتيجة مقارنة طبيعة قوة العقل الميولاني بالمادة الاولى ؛ فلأن العقل قوة خالصة ، ويقتضي موضوعاً خالياً من الفعل بكيفية جذرية ، وطالما ان الموضوع الوحيد المتصف بهذه الصفة ، وهو المادة الاولى ، لا يمكن ان يكون موضوعاً او قواماً له وللمعقولات نظراً للتقابل المطلق بين نمطي وجودهما ، فإنه لا يبقى سوى افتراض

(1) ابن رشد ، السمع الطبيعى ، ص 10

(2) « لم يكن للقطة العقل . الا معنى الاستعداد عند ارسطو ، لما امكنه ان يقارنه بالعقل الفعال واثباته للتشابه والاختلاف بينها » كتاب النفس ، 19 ، 111 : 81- 85 (ص 443) .

(3) وقد نشرت الجوامع في حيدر اباد والقاهرة (الاهواي) باسم التلخيص ، قد أشرنا اليها بالاسم الذي نشرت به .

ضرورة ان يكون القابل للقوة العقلية فيه شيء بالفعل او انه شيء بالفعل او صورة من الصور⁽¹⁾ .

وانتطلاقاً من هذه المسلمة ، بحث ابن رشد في اغاظ الوجود الثلاثة الخارجة الى الفعل ، وهي الجسم والنفس والعقل ، عن الموضوع الصالح لحمل الاستعداد او القوة العقلية ؛ فابعد في البداية افتراض الجسم ، للأسباب التي سبق ذكرها للتدليل على مفارقة العقل لكل اشكال الوجود المادي⁽²⁾ ؛ كما ازاح امكانية ان يكون العقل موضوعاً ، لأنه عندئذ سيضم هذا الموضوع القوة والفعل معاً ، وسيكون العقل موجوداً بالفعل من نوع ما هو قوي عليه ، وهذا محال⁽³⁾ ، اولاً لأن القوة والفعل متناقضان ، وبالتالي لا يمكن ان يجتمعوا في شيء واحد ، ثم ثانياً ، لأن « ما هو بالقوة شيئاً ما ، فليس فيه شيء بالفعل مما هو قوي عليه »⁽⁴⁾ ؛ بعبارة ادق ، لو كان موضوع العقل الميولاني هو العقل ، فسيكون العقل يستقبل عقلاً ، وسيكون القابل هو المقبول ، او يكون المقبول هو فعل القابل ، وهذا محال ظاهر . ويكشف ابن رشد عن السبب الذي حدا بدعوة هذه الاطروحة ، وهم ثامستيوس وابن سينا ومن سار في خطهم ، الى السقوط في هذه التناقضات ، فيرجعه الى جمعهم بين الحكيمين اي بين نظرية المثل الافتلاطونية ونظرية العقل الارسطية ؛ اي بين نظرية تدافع عن ازالية المقولات وقيامها خارج النفس البشرية وخارج اشخاصها الجزئية ، وعن وجودها بالفعل دوماً ، ونظرية تدافع عن تكون للمقول وحدث له في زمان عبر مسلسل ينتقل من العالم الى العقل ، ومن المحسوسات الى المقولات الخارجة الى الفعل ، هذا التكون الذي يقتضي ثلاثة عناصر - علاوة على العناصر الما قبل عقلية - تشكل بنية واحدة مترادفة : هي العقل بالقوة الذي يخرجه العقل الفعال الى الفعل ليتولد عندها كائن ثالث هو العقل بالفعل او المقولات الحادثة بالفعل . فالجتمع بين هاتين الاطروحتين ، سواء على الطريقة الشامستيورية (وهي حدوث المقولات بالرغم من ان القوة التي تسبقها ازليه⁽⁵⁾ ، او على الطريقة السينيورية

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 84 .

(2) لا يتزد ابن رشد في جعل الجسم باعتباره خارجاً الى الفعل - موضوعاً للأشياء السرمدية (انظر ما بعد الطبيعة ، ح ، ص 1077 ؛ ن . م ، ل ، ص 1447 ، 1726) . لكن يبدو ان المانع من وضعه ذلك بالنسبة للعقل ، فضلاً عن الأسباب السالفة الذكر ، كون العقل لا يتحرك حرفة نقلة ، كما ان عدم تغير جوهره هو الذي منعه من جعل المادة الاولى ، اي الموضوع بالقوة ، موضوعاً للعقل .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 85 .

(4) ابن رشد ، ن . م ، ص 86 .

(5) انظر ابن رشد ، ن . م ، ص 83 .

(وهي القول بازلية المقولات وحدودتها في آن واحد) ، لا يمكن ان يؤدي الا الى تناقض ، لأن النظريتين الارسطية والأفلاطونية من مستويين مختلفين ؛ فعندما تفترض المقولات (او العقل النظري) خالدة عندئذ لا يمكن القول بان هناك استعداداً يتقدمها ، اللهم على سبيل الاستعارة ، لأن الموجود الازلي يوجد دوماً بالفعل ، لانه موجود ضروري لا يمكن ان يسبقه إمكان او قوة بحال ، في حين يجعل دعوة الجمع بين الحكيمين المقولات ازلية ، وفي ذات الوقت حادثة عن استعداد يتقدمها ، بل انهم يتمادون في تناقضهم عندما يجعلون الاستعداد المتقدم ازلياً ايضاً ، فيكون الشيء يقبل نفسه ، وهذا محال .

وهكذا يصل ابن رشد ، في هذه اللحظة ، الى نقطة الانعطاف الاولى في موقفه ؛ فهو بعد ان رفض اطروحة اعتبار الجسم موضوعاً للعقل ، وبعد ان سبق ان رفض اطروحة العقل / القوة المحضة الذي لا يحتاج الى الموضوع ، يرفض الان الاطروحة السينيوية / الثامستيوية ، التي تعتبر العقل الهيولياني هو الاستعداد او موضوع الاستعداد المتقدم على الفعل ؛ رفض ابن رشد اذن المثالية المغالبة ، والمادية المبالغة في ذات الوقت ، وفي المقابل حاول تجاوز الاتجاهين معاً في طريق جديد يستفيد من عناصر المواقف السابقة دون ان يسقط في محالاتها .

التجأ ابن رشد ، اذن ، الى الوجود الثالث الخارج الى الفعل ، وهو النفس ، ليجعله موضوعاً للعقل . وهكذا يصادق على هذا الفرض او بالاحرى يتبنى الحل الباجوبي ، الذي هرب به من الصعوبات التي يثيرها الطرح الاسكندرى ، فوراً بعد تردد منهجي قصير⁽¹⁾ ويتناول من بين قوى النفس الحسية - الداخلية ، قوة الخيال ليجعلها موضوع العقل الهيولياني ، ويكتنفهم هذه الدعوى ، اما على اساس ان الخيال هو الموضوع المستعد كي تصير المعانى الموجدة فيه ، مقولات بالفعل ، او على اساس انه القوة الوحيدة التي تكون موضوعاً للمقولات ، او على اساس ان الخيال هو الموضوع القابل للقوة التي في العقل الهيولياني ، ولكن بشرط ان تكون العلاقة علاقة حماية ، لا علاقة مخالطة ، اي ان يحيط العقل الهيولياني القوة الخيالية دون ان يخالطها ، وان توجد المقولات في الخيال بالقوة ، دون ان تخالطها . وهو يقيم هذا التمييز الدقيق مخافة الوقوع في الازمام الشهير ، وهو ان المقولات تقبل المقولات ، وان الشيء يقبل ذاته ، فضلاً عن ان من شأن هذا التوحيد الهيكلي بين الخيال والعقل الهيولياني ، ان يقود الى خلط شنيع ، وهو توحيد العلم الكلى والخالد والضروري بالمعرفة الجزئية والصائرة والمادية . اذن لا يوجد العقل او المقول في الخيال او في المعانى الخيالية الا بكيفية قوية لا

(1) انظر ، ن . م ، ص 85 - 86 ؛ كتاب النفس 111 ، 5 : 300-312 (ص 397) .

بالفعل ، والا سيصبح الخيال هو العقل . ان الاستعداد موجود « في » الصور الخيالية ، ولكن وظيفة الاستعداد ، التي هي القبول او المعرفة او الفهم العقلي ، لا يمكن ان تكون مخالطة للصور الخيالية . بعبارة اخرى ، الوظيفة حالة ومحاطة بالصور الخيالية ، ولكن فعلها مفارق ، والا « لما امكن فيه ان يعقل الصور الخيالية »⁽¹⁾ ويمكن ان نعبر ، مع ابن رشد ، عما سبق بصيغة اخرى قائلاً بان الصور الخيالية شرط في وجود الاستعداد او في وجود العقل الميولياني ، لا في قبولة المعقولات ؛ ان الخيالات شرط في ممارسة التعلق ، اي خروج العقل من القوة الى الفعل ، اي شرط في وجوده ، ولكنها ليست شرطاً في قبولة للمعقولات ، كيلاً تختلط المعرفة العقلية بالحسية ، وتحل المعقولات النظرية في المعانى الخيالية ، فيكون ذلك عائقاً عن ادراك العقل للكليات كما هي⁽²⁾ .

ومن هنا يمكن فهم تشبيه اللوح الشهير ؛ فابن رشد يشبه علاقة العقل الميولياني بالخيالات ، او علاقة الاستعداد بموضوعه « بعقد اللوح للكتابة » و « باللوح » ؛ فالنفس الموضوعة لهذا الاستعداد ، وهي النفس الخيالية ، هي منزلة اللوح ، اي القابل او الموضوع او الحامل للاستعداد ؛ بينما الاستعداد الذي في القوة المتخيلة لقبول المعقولات هو منزلة « عقد اللوح للكتابة » . فهو يفرق ، اذن ، بين الاستعداد لقبول المعقولات ، الموجودة في القوة الخيالية ، وموضوع هذا الاستعداد الذي هو النفس المتخيلة ذاتها ، اي ان الاستعداد يوجد في النفس الخيالية باعتبارها موضوع هذا الاستعداد . فاذا نظرنا الى الاستعداد من منظور الخيالات ، كان الوضع معرفياً ، اي استعداداً للخروج الى الفعل (وهو عقد اللوح للكتابة) ، وعندما نظر الى النفس الخيالية من منظور الاستعداد ، يكون الوضع انطولوجياً ، اي وجود الاستعداد في موضوع يضمن له الوجود او هيأة يتخذها العقل في النفس⁽³⁾ .

بالجملة فالقوة الخيالية هي موضوع العقل الميولياني ، وليس هي العقل الميولياني ، فهل تسمح الفلسفة الرشدية بهذا الحل ، او بالآخر التثبت به ؟

(1) ابن رشد ، *تلخيص كتاب النفس* ، ص 87 .

(2) « فلذلك ما يقول الاسكندر ان العقل هـ . هو استعداد فقط مجرد من الصور ، يريد ، ان ليس صورة من الصور شرطاً في قبولة المعقولات ، وانما هو شرط في وجوده ، لا في قبولة » ابن رشد ، ن ، م ، ص 87 .

(3) يقول « ولذلك ما يشبه ارسطو الاستعداد الذي في القوة المتخيلة لقبول المعقولات بعقد اللوح للكتابة ، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بثبات اللوح » *تلخيص كتاب النفس* ، ص 88 ، ويشير الاوهانى الى ان هذه العبارة معدونة من نسخة مدريد ، بقصد مثال اللوح ، انظر ايضاً ، *كتاب النفس* ، 111 ، 14 ، 14 : 50-65 (ص 430 431 : 77-89) .

ج) مفارقة العقل للنفس : المادة العاقلة

عند تأمل حقيقة النسق السيكولوجي لابن رشد ، تتولد لدينا قناعة بأنه لا يمكن الانتظار من الرشدية أن تبني اطروحة الخيال كموضوع للعقل ، وإن هي تبنتها ، فإن ذلك لن يكون إلا مؤقتاً ولن تستطيع التثبت بها طويلاً ؛ ذلك أن تعريفه للنفس بالكمال ، وتصوره لدلالة مفهوم الكمال من حيث أنه يقال باشتراك الأسم على النفس والعقل ، واطروحته بقصد مفارقة العقل لكل إشكال الجسمية أو الارتباط العضوي بالجسم ، كل هذا لا يسمح بتواجد التصور الباجوبي في ثنايا المنظومة السيكولوجية الرشدية ، والا كان ذلك على حساب مفارقة العقل ، إذ كيف يكون استعداد العقل حالاً في الخيال ، الذي هو قوة نفسية في الجسم ؛ ولذلك لم يلبث ابن رشد أن تراجع عن هذا التبني ، ليمعن في تعميق مفارقة العقل ، مستغلاً نقه لاطروحة ابن باجة ، لاثبات مفارقة العقل للنفس أيضاً ، كما كان الاسكندر مناسبة لابن رشد لاثبات مفارقة العقل للجسم والمادة .

سيتم التخلص عن الباجوية ، والاجابة على هذا السؤال في الشرح الكبير لكتاب النفس ؛ ففي افق هذا الكتاب الضخم ، الذي يمثل توتراً لتطور نظرية السيكولوجية⁽¹⁾ .

(1) لاحظ تيري أنه تم تطور ملحوظ في فكر ابن رشد السيكولوجي منذ كتاب رسالة في سعادة النفس حيث كان ما يزال يساند الاطروحة الاسكندرية بكيفية او باخرى ، الى الشرح الكبير لكتاب النفس ، حيث سيعلن التخلص عن مساندته الجزئية للنزعية الاسكندرية ، ليبدو اكثر قطعية بقصد جوهرية العقل ، انظر م . م ، ص 51 - 52 في حين يرى إيفري بان هذا التطور بدأ في الشرح الأوسط (انظر Irvy. A. cf. Averres intellectus and coniunction an) . غير أننا نلاحظ ان ابن رشد لم يوجه انتقاده بقصد هذه الاطروحة الى ابن باجة بل الى الاسكندر ، مما يشير الى انه كان يعتبر ابن باجة اسكندريا او انه اتبه الى مواطن التناقض في موقف ابن باجة من خلال انتقاده للاسكندر ، يقول ابن رشد في الشرح الوسيط « وعلى مذهب الاسكندر ليس العقل الذي بالقوة الا الاستعداد فقط واما الموضوع فهو جنس آخر من اجزاء النفس او النفس باسرها . الا انه يلزم هذا امر شنيع وهو ان يكون جوهر مفارق وجوده في الاستعداد والقوة وذلك ان القوة وهي لازم من لوازم الاشياء المادية ، ويلزم ايضاً امر شنيع آخر وهو ان يكون الاستكمال الاول من العقل ازلياً والآخر كائناً فاسداً ، وايضاً ان كان الانسان اما كائناً فاسداً باستكماله الاول فواجب ان يكون هذا الاستكمال كائناً فاسداً » 144 او ، ظ ، وتجدر الإشارة الى ان الجوامع مؤرخة في صيغتها الاولى في سنة 1159، في حين يعتقد كروس ايرنانيديس ، بان الشرح الأوسط (التلخيص) تم إنجازه حوالي سنة 1173 والتفسير و « سعادة النفس » حوالي سنة 1190 ، اما مراجعة الجوامع فقد تمت في رأيه سنة 1170 مما يوحى بان مراجعة موقفه من هذه القضية تمت قبل الشروع في كتابة التلخيص والشرح والمسألة المتعلقة بسعادة النفس ، انظر ، م . م ، ص 62 - 63 .

ستتم بلوحة المفارقة الشاملة للعقل الميولياني ، والتي قامت على اسس التنازل عن المصادرة السابقة والمتصلة بضرورة وجود الاستعداد في موضوع خارج الى الفعل ، في مقابل المصادرة على اطروحة النمط الرابع من الوجود ، التي سبق ان تخلص منها بسرعة ، في تلخيصه لكتاب النفس ⁽¹⁾ .

لم يعد ابن رشد مقتنعاً بالطرح الباجوبي لأنه يخالف المبادئ الميتافيزيقية المتعارف عليها ، ولأنه يقع في خلط بصدق بعض المفاهيم وال العلاقات ؛ فابن رشد لا يوافق الحل الباجوبي لأنه ينطوي على خلط بصدق علاقة المعقول بالصورة الخيالية ، او علاقة العقل بالقوة الخيالية ؛ فعلاقة الخيال بالعقل ، ليست هي علاقة القابل بالقبول ، اي ليست كعلاقة العين بالنظر ، بل هي علاقة المحرك بالتحريك ، والمحسوس بالاحساس ؛ ومن ناحية اخرى ، لو اعتبرت القوة الخيالية هي العقل الميولياني القابل ، فسيكون ما يحرك هو القابل ، والعقل القابل يصير عقلاً بالفعل ، ومن ثمة سيقبل العقل ذاته ، من جهة ، ويرك ذاته ، فيغدو المحرك يحرك نفسه ، من جهة ثانية ؛ وكل الامرين محال ، لأنه لا يمكن للشيء ان يقبل نفسه ، ولأن المحرك لا يحرك الا اذا كانت فيه قدرة على التحرير . اي ان يكون هو بعينه خارجاً الى الفعل ، وحتى في هذه الحالة سيكون للعقل صورة ، مما سيمعنـه من الادراك الكلي ، ويخالف طبيعته التي تقتضي الخلو من اي تحديد واي خروج إلى الفعل ⁽²⁾ ، ثم انه لا يمكن ان يكون الخيال قوة للمعقولات او موضوعاً لها ، لأنـه كما ان معنى اللون المدرك ليس كمالاً لللون بالقوة ، بل كمالاً للبصر ، فكذلك الموضوع الذي تستكمـله المعقولات ليس هو المعانـي الخيالية التي هي معقولات بالقوة بل هو العقل الميولياني ⁽³⁾ ؛ ثم ان الاستعداد الموجود في

(1) سيتردـد صدى هذا التطور الملموس في موقف ابن رشد السـيكولوجي في تلخيص كتاب النفس (نسخة مـدريد المـنـقـحة ، طبـعة الأـهـوـانـي) حيث سيـقـدـمـ نـقـداً ذاتـياً « ظـهـرـ ليـ انـ فيـ العـقـلـ هـ . لـيـسـ يـكـنـ انـ يـكـونـ الـجـوـهـرـ القـابـلـ لـلـقـوـةـ الـيـ فـيـهـ ، شـيـءـ بـالـفـعـلـ اـصـلـاًـ ، اـعـنـيـ صـوـرـةـ مـنـ الصـوـرـ ، لـاـنـ لـوـ كـانـ كـذـلـكـ لـمـ قـبـلـ جـيـعـ الصـوـرـ » صـ 90 ويلـومـ ابنـ باـجـةـ عـلـىـ تـقـلـيـطـهـ اـيـاهـ . انـظـرـ اـيـضاًـ الشـرـحـ الاـوـسـطـ (التـلـخـيـصـ) 143 ظـ 114ـ وـ بـالـنـاسـيـةـ اـشـكـرـ الزـمـيلـ جـ . دـ . العـلـوـيـ عـلـىـ مـدـنـاـ بـقـطـعـ مـنـهـ ، وـكـذـاـ الزـمـيلـ أـ . شـحـلـانـ .

(2) انـظـرـ الـهـامـشـ السـابـقـ فـيـ الصـفـحةـ السـابـقـةـ ؛ وـيـقـوـلـ فـيـ كـتـابـ النـفـسـ « اـنـ مـوـضـعـ الـعـقـلـ ، الـذـيـ هـوـ مـحـركـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ ، هـوـ الـذـيـ اـعـتـرـهـ اـبـنـ باـجـةـ قـابـلـاًـ ، لـاـنـ وـجـدـهـ تـارـةـ عـقـلـاًـ بـالـقـوـةـ وـاـخـرـىـ عـقـلـاًـ بـالـفـعـلـ » 111ـ 5ـ 394ـ 399ـ (صـ 400ـ) .

(3) « كـمـاـ اـنـ الـلـوـنـ بـالـقـوـةـ لـيـسـ هـوـ الـكـمـالـ اـلـوـلـ لـلـوـنـ الـذـيـ هـوـ الـمـعـنـىـ الـمـدـرـكـ ، وـلـكـنـ الـلـوـنـ الـذـيـ يـكـمـلـهـ مـعـنـىـ الـلـوـنـ هـوـ الـبـصـرـ ، كـذـلـكـ فـانـ الـمـوـضـعـ الـذـيـ تـسـكـمـلـهـ الـمـعـقـولـاتـ لـيـسـ هـوـ الـمـعـانـيـ الـخـيـالـيـةـ الـيـ هـيـ الـمـعـقـولـاتـ بـالـقـوـةـ ، بـلـ هـوـ الـعـقـلـ الـمـيـولـانـيـ ، فـهـوـ الـذـيـ عـلـاـقـتـهـ بـالـمـعـقـولـاتـ تـمـاـلـ عـلـاـقـةـ مـعـنـىـ الـلـوـنـ بـقـوـةـ الـرـؤـيـةـ » 111ـ 5ـ 417ـ 411ـ (صـ 401ـ) .

المعنى الخيالي كي يصير معقولاً ، ليس هو ذات الاستعداد الذي في العقل الهيولاني كي يصير نفس المعقولات بالفعل كلها ، ففي الخيال الاستعداد مبدأ محرّك كي يكون محرّكاً ، أما استعداد العقل الهيولاني ، فهو استعداد المتحرك كي يصير متحرّكاً وقابلًا⁽¹⁾ فاختلط لدى ابن ساجه ، الاستعدادان ، مما جعل موقفه مضطرباً ، ثم ان الحال الباجوبي يخالف المبدأ الميتافيزيقي الذي يموجبه ينبغي ان يكون القابل بالقوة لا بالفعل ، لأن « القابل بالحقيقة هو ما كان قوة ، وان كان فعلاً وبالعرض ، والمقبول ما كان فعلاً ، وان كان قوة ، وبالعرض »⁽²⁾ ؛ كما يخالف مبدأ انطولوجياً الذي يموجبه لا يمكن ان يكون الموجود بالفعل موضوع تكون وایجاد ، اذ الموجود بالفعل لا يخرج الى الفعل عن الموجود بالفعل⁽³⁾ ؛ وعندما ننظر الى هذا المشكّل من زاوية معرفية ، يتأكد لدينا عدم امكان جعل القوة الخيالية موضوعاً لقوة العقل الهيولاني ، لأن القوة الأولى حسية ولا تدرك الاجزئيات ، بينما يختص العقل بادراك الكليات⁽⁴⁾ .

وهكذا يتم نسف المصادر السابقة بفقد ميتافيزيقي كثيف ، مما سمح له بالتخلي عن الاطروحة الباجوية ، في اعتبار الصور الخيالية شرطاً وجدياً للعقل الهيولاني ، وموضوعاً لقوته ، اي سيعدل عن اعتبار العلاقة التي تربط العقل الهيولاني بالخيال ، هي كعلاقة الذات / الوظيفة ، لتصبح كعلاقة الوظيفة / الموضوع الخارجي ، اي علاقة الابصار / المنظور ، عوض علاقة العين / النظر ؛ ومن ثم سيغدو دور الحالات التحريريك لا القبول ، خصوصاً وان قابل الكليات يتبع ان يكون كلياً ، ومفارقاً ، والافسد المعرفة العقلية⁽⁵⁾ .

فإذا كان الامر كذلك ، اي اذا نأى العقل عن النفس والجسم معاً ، واذا عرفنا انه لا يرقى الى مرتبة العقول الفعالة المفارقة ، فماذا يكون موضوعه او قوامه ، او بالاحرى ، ماذا تكون حقيقة انتماهه ؟ يعبر ابن رشد عن هذا القلق ازاء وضعية العقل الهيولاني في كتاب

(1) ان هذا التمايل بين الاستعدادين جعل ابن ساجه يعتقد ان الاستعداد الموجود في المعنى الخيالية هو وحده الذي يجعل شيئاً ما معقولاً ، في حين انها يختلفان فيما بينهما كاختلاف الارض عن السماء ، فاحدهما في المبدأ المحرّك كي يكون محرّكاً ، والآخر في المتحرك كي يصير متحرّكاً وقابلًا⁽⁶⁾ 5: 449-555 (ص 406) ؛ انظر ايضاً 111: 333-342 (ص 398).

(2) ابن رشد ، ت ، ت ، ق 2 ، ص 576.

(3) ابن رشد ، ت ، ت ، ق 1 ص 196 - 197.

(4) ابن رشد ، كتاب النفس ، 10: 17-20 (ص 424).

(5) ابن رشد ، ن ، م 5: 413-417 (ص 401)؛ 111: 9: 14-18 (ص 421).

النفس كالأي : « ان ما يميز موضوع هذا الاستعداد (العقلي) ، هو انه لا ينطوي على اي معنى معقول ، لا بالقوة ولا بالفعل ؛ من هنا تأتي ضرورة ان لا يكون موضوع الاستعداد جسماً ولا صورة في جسم ... ولا صوراً خيالية التي هي قوة في جسم ، ومعانٍ معقولة بالقوة . فان لم يكن موضوع هذا الاستعداد صوراً خيالية ، ولا مزيجاً من العناصر ، كما اراد ذلك الاسكندر ، واداً كان لا تزيد ان نحرم هذا الاستعداد المحدد من الموضوع ... فماذا تكون طبيعة هذا الموضوع »⁽¹⁾ .

لقد دفعه هذا الوضع الدقيق والمقلق للعقل الهمولياني الى المغامرة بادخال مقوله جديدة في الانطولوجية الارسطية⁽²⁾ ، وتعديل الصورة العامة لنظرية العقل الهمولياني كما تشكلت في الاعمال السيكولوجية السابقة على الشرح الكبير لكتاب النفس . وهكذا سيعود الى مفهوم الجنس الرابع من الوجود الذي تخلص منه بسرعة في السابق ليدخله في تفسيره الجديد بكيفية جديدة .

لقد تم ادخال هذه المقوله الجديدة في النسق العقلي للسيكولوجية الرشدية عن طريق المائلة بين عالم الاشياء المادية والمحسوسه ، وعالم المقولات والعقول « فكما ان الموجودات الحسية تنقسم الى صورة ومادة فكذلك الموجودات العقلية ، عليهما ان تنقسم الى مبدئين متماثلين هذين ، احدهما شبيه بالصورة والآخر شبيه بالمادة »⁽³⁾ ، فاذا كانت المادة الاولى هي موضوع قوة الاشياء المادية ومبدأ تغيرها وتعدها واختلافها ، فكذلك يتغير ان توجد مادة عاقلة تكون موضوعاً وحاماً وقواماً للاشياء المقوله ، سواء كانت عقولاً او مقولات ، بحيث تضمن لها التفاضل فيما بينها كما تضمن لها الوجود والانسجام المنطقي . وبعبارة اخرى ، فكما ان قوة او امكان الاشياء المادية لا بد ان يحمل في حامل هو جوهر بالقوة ، فكذلك امكان الاشياء المقوله ، لا بد له من جوهر بالقوة تخل فيه وتعاقب عليه . وهكذا فالمادة العاقلة هي بثابة المادة الاولى بالنسبة لعلم المقولات والعقول .

ويبدو من الواضح ان مبرر ادخال هذا الجنس الرابع من الوجود قائم على ضرورات انطولوجية قوية ، منها ضرورة خصوص العقول والمقولات⁽⁴⁾ في بنيتها الانطولوجية لنفس

(1) ابن رشد ، ن . م ، 11 ، 14 : 120 - 132 (432) .

(2) حول تقييم مفهوم المادة العاقلة ، انظر ، هاملان ، م . م ، ص 71 ؛ وكذلك باربوتان : Barbotin E , Autour de la noetique aristotelisienne , L'interpretation du temoignage de Theophraste par d.A-quin , Mélange A . Dies , p . 33 - 34 .

(3) ابن رشد ، كتاب النفس ، 657 - 661 ، د : 111 .

(4) وخصوصاً المقولات الرياضية .

التركيب السائد في عالم الاشياء المادية ، اي لزوم احتوائها على العنصرين الصوري والمادي ؛ كما يقوم على الضرورة الانطولوجية والتراطبية في وجود تعدد واختلاف وتفاصل في الصور الخالصة او العقول المفارقة ؛ وهذه الضرورة ذاتها تعبّر عن وجوب وجود مبدأ يفسر شخص المقولات والعقول ، فابن رشد يعلق على قول لارسطو ، « قوله لأن بعض العنصر محسوس وبعده معمول ؛ يزيد ، لأن كلّيهما إنما تشخص لكونها في عنصر»⁽¹⁾ . ويعبّر عن ذلك بوضوح بقصد الكائنات الرياضية قائلاً «والجواب على ذلك ، ان يقال ، ان هذه لها ايضاً عنصر كما لتلك وانه ليس بينها فصل ، الا ان بعض الاشياء لها عنصر محسوس ، وهي الامور الطبيعية ، وبعضاها عنصر معمول ، وهي التعاليمية كما تقدم»⁽²⁾ . وهناك ضرورة ثالثة لادخال مقولة المادة العاقلة وهي إثبات المعرفة بالغير لهذه العقول ، والتي لا يمكن ان تتم بغير مادة عاقلة تضمن القوة والقبول على هذا المستوى .

وهكذا تنضاف المادة العاقلة الى المادة المحسوسة ، والى مادة الاجسام السماوية ؛ ان تكثيف مفهوم المادة بحسب المجال الانطولوجي - المعرفي ، يبرهن على الطابع الاستمراري والاتصالي في الفكر الرشدي ، فليست هناك ثغرة بين المادة الاولى المحسوسة ، والمادة الاولى العاقلة ، اذ تتوسط بينها مادة اخرى تفسر عالم الاجسام السماوية الازلية ، اي انها تقع بين الاولى والثانية من حيث صفاتها الوجودية ، لأنها لا تحدث الكون والفساد ، ولكنها علة للتغير في المكان ، اي علة لحركة النقلة ، ولذلك فهي خارجة الى الفعل ، ولكنها غير منقسمة و غير مادية بالمعنى الأول للمادة الاولى ، ولذلك «فالاجسام الازلية وان قيل فيها انها ذات ماد ، فبضرب من التشكيك ، لأن تلك ليس فيها امكان لأن تخلع صورها ، ولا ان تفسد ايضاً»

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 933 . بقصد الإشارة إلى المادة العاقلة عند ارسطو ، انظر ما بعد الطبيعة ، ز ، 1037-9-7 ، وأيضاً ز 1036 ظ 35 ، ز ، 1035 ظ 27-29 ، هـ ، 43-29 . انظر في الصدد تروبيار ، م.م ، ص حيث يشير إلى وجوده عند افلاطون في التاسعات 11، 4، 5، 38، 11، 15، 18 . كما أشار فيير إلى وجودها عند التزعة الأغسطسية ، انظر م.م ، ص 235 . وبقصد مبررات وجودها عند ارسطو انظر Mansion ، A, introduction à la physique ar. , vrin , 2 ed. p. 155-7, 164-5.

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 932 ؛ انظر ايضاً ، ز ، ص 934 ؛ 10782 .

(3) الكون والفساد ، ص 25 ؛ ولكنه في ما بعد الطبيعة ، والسماء والعالم يصف مادة الاجرام السماوية في علاقتها بمادة عالم الكون والفساد بانها تقال على باشراك لا تشكيك « بل المادة فيه والصورة تقالان عليه وعلى مواد هذه التي لدينا وصورها باشراك » السماء والعالم ، حيدرآباد ، ص 12 ؛ ويصف هذه المبادئ من خلال منظور الزمن في نفس الكتاب « واذا ظهر ان الازلي غير فاسد وغير كائن وانه ليس فيه قوة على =

ولا تختلف المادة العاقلة عن المادة الحسية فحسب ، بل تختلف ايضاً عن مادة الاجسام السماوية ، في انها ليست علة الحركة المكانية او علة القبول الكمي الامتدادي .

ان استعمال ابن رشد لمفهوم المادة العاقلة لتفسير القوام الانطولوجي للعقل الاهيولاني جعله يعود مرة اخرى الى الاسكندر ، ولكن بكيفية معايرة ، اذ عاد الى مفهوم القوة المطلقة ، لأن ادخال مقوله المادة العاقلة في بنية العقل الاهيولاني من شأنه ان يضمن مبدأ احترام القابلية المطلقة ، دون الواقع في العدمية ، كما ان من شأنه ان يضمن الخصائص السلبية والابيجاية لهذا العقل ، اي انه سيضمن ان يكون العقل الاهيولاني وكأنه لا شيء ، ان نظرنا اليه من زاوية الفعل ، وان يكون في ذات الوقت حقيقة واقعية وانطولوجية ان نظرنا اليه من زاوية القوة . بعبارة مختصرة ، تضمن المادة العاقلة للعقل الاهيولاني قوامه او موضوعه الانطولوجي . ولذلك لم يعد الاستعداد هو الذي ليس لا جسماً ولا صورة او قوة في جسم ، كما يقول الاسكندر ، ولكن موضوع الاستعداد الذي هو المادة العاقلة . يقول ابن رشد « وها هي الكيفية التي تخل بها المسألة الثالثة ، وهي كيف يكون العقل الاهيولاني كائناً محدداً ، ولكنه ليس صورة مادية ، ولا مادة اولى . ذلك انه يتبع اعتبار العقل الاهيولاني كما لو كان جنساً رابعاً من الوجود »⁽¹⁾ ، وقد سبق له ان حدد كيفيات الوجود غير الجسمي قائلاً « هناك اربعة اشكال مختلفة لعدم الوجود كجسم او كقوة في جسم ؛ الاول ان يكون الشيء موضوعاً للمعقولات ، اي العقل الاهيولاني ، الذي بينما ماهيته سابقاً ، والثاني ان يكون بالضبط استعداداً موجوداً في الماد ، وهذه الكيفية قريبة من العدم المجرد ، باعتبارها ليست جسماً ولا قوة في جسم ؛ والثالث هو المادة الاولى التي وضحتها وجودها ؛ ثم الشكل الرابع هو الصور الخالصة التي بينما وجودها سابقاً ، وهذه الكيفيات الاربع متباعدة⁽²⁾ .

ومن هنا يتضح ان تبني ابن رشد للتعبير الاسكندرى المتناقض الاطراف « العقل

=
الفساد ، فين ان العالم بهذه الصفة ؛ واما الجرم السماوي فليس فيه قوة اصلاً على الفساد ، لا في جزئه ولا في كله ، وبذلك تباين مادته مادة الاجسام المتحركة حرفة استقامة ، اعني الماء والنار والمواء والارض » ص 38 . كما يقول في ما بعد الطبيعة « مادة الاجرام السماوية ومادة الكائنة الفاسدة ، هي عنده مادة باشتراك الاسم ، اذ تلك بالفعل ، وهذه بالقوة ، اعني ان مادة الاجرام السماوية هي الجسم ومادة الكائنة الفاسدة وهي الاهيولي الاول » ل ، ص 1726 ، ولهذا يقترح ان يسميها موضوعاً افضل من المادة « واما الجواهر المؤيدة فلما لم يكن فيها قوة على الفساد ، لم يكن فيها هيولي ، واما هيولاها شيء موجود بالفعل ، وهو الجسم ، ولذلك ، كان اسم الموضوع احق بها من اسم الاهيولي » الحاء ، ص 1077 - 1078 .

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 5 ، 111 ، 654 : 657 (ص 409) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 5 ، 111 ، 269 : 277 (ص 356) .

الميولاني» ، له ما يبرره من داخل الفلسفة الرشدية ؛ فالعقل هيولاني فعلاً ، ولكن هذه الهيولي من طبيعة عاقلة . اي ان تبنيه للتعبير الاسكندرى ، ليس بمعنه تقليد الاسكندر ، بقدر ما يفسره ابتكاره الاصل لمفهوم المادة العاقلة . وهكذا استطاع ابن رشد ان يتخلص من التعبير المتناقض الاطراف «العقل المادي» الاسكندرى ، والذي كان يريد به التعبير عن طبيعته العنصرية او عن قوته الخالصة الخالية من الموضوع . لقد تخلص من التناقض بين مفهوم العقل ومفهوم المادة ، بتحويل مفهوم المادة ذاتها . اي انه لم يفرغ المادة الاولى من مضمونها المادي والفردي فحسب ، بل انه اضفى عليها معانى العقلانية ايضاً ، الأمر الذي جعلها لا تختلف عن طبيعة العقل ذاته . ومن هنا ، الا يتحقق لنا ان نقول ، ان ابن رشد هرب من تعبير متناقض للاسكندر ، ليسقط في تعبير متناقض آخر ، ان لم يكن يساويه فهو اكثر معانى في تناقضه من «العقل المادي» ، وهو تعبير «المادة العاقلة» ؟ اذ كيف يمكن الجمع بين «مادة» وصفة «العاقلة» في ذات الوقت ، اللهم الا ان تعلق الأمر بافق وحدة الوجود . بل الا يمكن القول ، بأن ما فعله الاسكندر في شكله هو بالضبط ما فعله ابن رشد ، فالافروديسي قرب العقل من المادة ليصبح العقل مادياً ، في حين قرب القرطي المادة من العقل ، فاصبحت المادة عاقلة .

كلامها حل التناقض في تعبير «العقل هيولاني» اذن ، ولكنها اختلفا في مضمون واتجاه الحل ، مما يشير الى الأسس الفلسفية المتباعدة لنظرتهما . بعبارة اخرى ، يظهر ان الباحث العميق للحل الاسكندرى والرشدي ، هو من جديد الاشكال العقلي وكيفية حله . فقد انتهت الاطروحة الاسكندرية الى اسكان العقل هيولاني بداخل الجسم وجعله ملكية فردية لكل شخص ، لأنه لم يقرب مفهوم مشترك للكمال ، واعتبر العقل منتمياً الى النفس باعتبارها شيئاً جسماً ، في حين ادى الطرح الرشدي لمسألة الكيان العقلي بالقياس الى النفس والى الجسم ، الى اخراجه لا من الجسم فحسب ، بل وايضاً من النفس ، مما جعله ينتهي الى اشاعة ملكيته بكيفية جماعية بين افراد النوع الانساني برمته .

(د) العقل هيولاني باعتباره مادة / قوة العقول المفارقة .

ان اعتبار المادة العاقلة هي القوام الانطولوجي للعقل المادي ، لن يؤدي الى حل مسألة طبيعة العقل المادي فقط ، بل وايضاً الى حل مسألة تتعلق هذه المرة بعالم ما بعد الطبيعة : مسألة تفسير ظاهرة تعدد العقول المفارقة وتفاصلها وتعقلها لغيرها . فهذه العقول هي بالتعريف خالدة وكل واحد منها لا يوجد منه اثنان بالعدد في نوعه ، ولذلك فمعقولها هو وجودها المشار اليه ، ولذلك ايضاً فهي فعل خالص ، ومن ثم لا يوجد ما يبرر وجود قوة او مادة في طبيعتها . ومع ذلك ، فان ابن رشد يثبت لهذه العقول من الصفات ما يجعلها تضم

شكلًا من اشكال القوة او المادة ، وهي الصفات التي ذكرناها : الكثرة والتفاضل وادراك ما عدا الذات .

كان ابن رشد مضطراً اذن لاثبات قوة للعقل السماوية ، ولكن كان عليه ايضاً ان يبرر هذه الصيغة المتناقضة الاطراف « قوة العقول المفارقة » ، اي كان عليه ان يثبت مادة لهذه العقول ، دون ان يكون ذلك على حساب طبيعتها العقلية الحالصة .

وما كان ليجد حلًّا لهذا الاشكال سوى في المفهوم المزدوج المادة العاقلة / العقل المادي ؛ فاعتبر العقل المادي بمثابة الموضوع او المادة الاولى المشتركة ، او القابل ، او القوة المشتركة لجميع الجواهر العقلية المفارقة ما عدا المبدأ الأول . ولكن على اساس ان تكون هذه المادة العاقلة او القوة الخاصة متحدة بما هي اتحاداً صميمياً ينبع منها من سببية التغيرات الفيزيائية وتحميها ، وتحتفظ لها بطبعها الحالى واللامادى ، ويفعلها الحالى .

وقد استعمل ابن رشد ، كما المحتا الى ذلك سابقاً ، حججاً ثلاثةً لاثبات اطروحة « مادة او قوة العقول المفارقة » ؛ فهناك اولاً حجة الكثرة ، التي ترتكز على ان التعدد النوعي - ولو انها واحدة عديداً في نوعها - يقتضي تبريره بالمادة ، والا فانه لا يمكن ان توجد كثرة بدون علة مادية . ولذلك ، حتى لا تضاف هذه العقول الى مادة حسية ، جأ ابن رشد الى اعتبار العقل المادي مادتها العاقلة التي تجعل الصفات الثلاث التي تميزها قابلة للفهم (1) . وفي هذا السياق يقول ابن رشد « وهذه القسمة ضرورية في كل عقل مفارق يتعقل شيئاً آخر غير ذاته ؛ والا لن يكون هناك تعدد في الصور الخالصة . وقد ثبت في الفلسفة الاولى ان الصورة الأولى البسيطة هي وحدها المتحررة من القوة ، وهي وحدها التي لا تعقل شيئاً خارج ذاتها باي حال من الاحوال . ويدون هذا الجنس من الوجود الذي عرفنا عليه علم النفس ، لن نستطيع فهم التعدد في الصور الخالصة ، ولو لا معرفتنا لطبيعة العقل ايضاً ، لما استطعنا فهم ان القوى المحركة الخالصة يجب ان تكون عقولاً . وهذا ما لم يتتبه اليه العديد من المعاصرين الذين ذهروا الى حد تبني ان يكون ارسطو قد قال في الكتاب الحادي عشر من الفلسفة الأولى ، ان الصور الخالصة المحركة للاجسام السماوية ، هي بنفس عدد الاجسام السماوية - ومن هنا كان ينبغي اذن معرفة علم النفس لمعرفة الفلسفة » (2) .

اما حجة التفاضل ، فتنطلق من حقيقة عدم تساوي العقول السماوية في كمالها

(1) انظر بسان، م.م، ص 41-42، وأيضاً كوكسيويكز، م.ص، ص 168، De siger 168 de.

Braban à.j. de plaisance . Varsovie . 68

(2) ابن رشد كتاب النفس، 662: 5، 111.

و فعلها و مرتبتها . و ترد هذه الحجة في صيغة سلبية كالتالي : لو كانت العقول المفارقة خالصة من المادة او القوة ، وكانت فعلاً محضاً او كاماً خالصاً ، ومن ثم لما تفاضلت فيما بينها ، وكانت متعادلة في كمالها ، في حين نجد أنها متراتبة في سلم يستند إلى معيار درجةقرب او بعد من العقل المادي او من المبدأ الأول : فالأقرب من العقل المادي هو الأقل كاماً ، والأبعد هو الأكثر كاماً ، لأن الأقرب بذلك أكبر قدر من القوة او المادة العاقلة ، والأبعد يكون أقرب من المبدأ الأول و أقل احتواء على المادة العاقلة⁽¹⁾ .

وأخيراً يمكن ان نتكلم عن حجة المعرفة خارج الذات ؛ فالعقل المفارقة بحكم وضعها مضطربة الى معرفة ما يسمى عليها من مبادئ و عقول ، وخصوصاً المبدأ الأول ، و تبعاً لذلك فهي مضطربة لأن تخرج عن ذاتها و ان تعرف شيئاً خارجاً عنها او عن ذاتها . وهذا الخروج عن الذات دليل على وجود قوة فيها ، هي التي تقبل الصور اللامادية او العقول المفارقة الاعلى مرتبة منها . يقول ابن رشد بهذا الصدد « وبالجملة كل ما احتاج في تصور ذاته الى مبادئ اكثر فهو اقل بساطة ، وفيه كثرة ما . وبالعكس كل ما احتاج في تصور ذاته الى مبادئ اقل ، فهو اكثر بساطة ، حتى البسيط الأول بالتحقيق ، اما هو الذي لا يحتاج في تصور ذاته الى شيء من خارج »⁽²⁾ ، و تفسير الكثرة او القبول هو الذي يقدمه النص السابق⁽³⁾ .

ويبدو ان اثر العقل المادي على العقول المفارقة مختلف عن اثره على مستوى الصور العقلية او المعقولات او العقول النظرية ؛ اذ انه على المستوى الاول يلعب دوراً سلبياً ان صح التعبير ، لأنه يكون بمثابة علة لتكثير العقول المفارقة ووجود القوة فيها وتفاصيلها واعمالها العقلية ؛ في حين يبدو ان اثره على المستوى الثاني يذهب في اتجاه ايجابي ، لأنه علة وحدة المعقولات والعقود البشرية ، وضامن صدقها المنطقي وتماسكها الوجودي ، ومن ثم عامل خلودها . ولذلك يعتبر العقل المادي بالقياس الى العالم المادي ، في مستوى معين من ارقى درجات الكمال ، بينما بالنسبة للعقود المفارقة يعتبر اقلها مرتبة وكماماً ، لأنه مرتب بالانسان ، و مفتقر اليه والى جسمه كي يمارس وجوده و فعله .

(1) بقصد تفاضل العقول المفارقة و سُلْمِيَّتها انظر تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة 4 ص 128 - 139 ، 143 - 144 .

(2) ابن رشد ن . م ، ص 143 ، 145 ، انظر ايضاً ، 145 - 146 . انظر تهافت ت . 7341 ، 421 - 419 ، قارن الاحكام السبعة التي يذكرها النهانوي للعقل : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، الهند ، 1892 ص 1028 .

(3) ابن رشد كتاب النفس ، 111 ، 5: 662 - 678 .

وبهذا يكون ابن رشد قد استطاع ان يربط جميع مستويات الكون المادية والعقلية بنفس المبدأ ، مبدأ القوة ، او المادة ، وان كان يتخذ صيغتين متباثتين ، القوة المادية والقوة العاقلة ، او المادة الأولى الحسية ، والمادة الأولى العقلية ، فتحققت بهذه الكيفية عملية ربط هائلة ، وتواصل متين لا يترك حلاً لثغرة . فعن طريق العقل المادي يتم ربط المادي بالعقل ، لانه يتلقي في ذاته الصور المجردة عن الواقع الحسي ، وعن طريقه يرتبط الانسان من جهة بعالم العقول المفارقة . ولذلك فهو يشكل القاسم المشترك بين عالم الفيزياء وعالم النفس وعالم ما بعد الطبيعة . ومن ثم فهو يشكل عن حق مركز الثقل في نظرية العقل الرشدية ، خصوصاً وانه ببناسبته سيقدم اكثر اطروحاته جرأة ، اطروحة وحدته .

3) طبيعة العقل الهيولياني من خلال علاقة القوة/ال فعل .

كانت معالجة طبيعة العقل الهيولياني ، او طبيعة قوته ، قد تمت في الغالب عبر حدي الوجود / العدم ، او المادة / الصورة ، ويفى من الضروري معالجتها من زاوية العلاقة بين الفعل / القوة ، لأن كلا المستويين مرتبط بالآخر ويقود إليه ويستند عليه ؛ بعبارة أخرى ، تم تحديد طبيعة القوة ، سابقاً ، قياساً على الوجود والعدم ، وبالمقارنة مع المادة والصورة . وقد انتهت هذه المعالجة الى ادخال مفهوم المادة العاقلة ، او بالضبط الى إثبات مادية العقل مع التغيير الجذري ، لمفهوم المادة ، بحيث يفيض نقيس دلالته الاصلية . اما الآن فنسعى الى التعرف على طبيعة القوة العقلية قياساً على الفعل ، ومن خلال الكائنات الخارجية الى الفعل باستمرار وهي الصور المفارقة ، لتتبين ، على هذا المستوى ايضاً ، الى اي مدى تصلح صفة القوة للتعبير عن ماهية العقل الهيولياني حقيقة ، او الى اي حد تتصمد دلالة القوة الاصلية امام الطبيعة النوعية للعقل .

ان اثبات صفة المفارقة للعقل الهيولياني ، يؤدي بنا ، في هذا الافق الى مأزق ، لأن هذه الصفة ملزمة لصفات اخرى كعدم الفساد والخلود ، وهي بالضبط الصفات التي تميز الشيء الذي يوجد في حالة الفعل الدائم . حقاً ، ي Nehm ابن رشد ، الى انه لا يصح منطقياً استنتاج المقدم من التالى ، اي استنتاج الفعل الدائم من المفارقة ، بل العكس هو الصحيح ، أي استنتاج المفارقة من الفعل الدائم (1) ؛ بيد ان العقل من جهة اخرى ، لأنه يعتبر جوهراً قائماً

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس : « وهكذا متى استعملنا هذه المخواص دلائل على وجود هذه المعقولات فعلاً محضاً ودائماً ، كنا قد استعملنا في ذلك المطلوب من التأحررات التي (ليس) يلزم عن وجودها وجود المقدم . . . وذلك ان كل ما هو بالفعل دائماً ، فقد عدم ضرورة النسبة الشخصية التي ترجم لسائر قوى النفس ، وليس ينعكس هذا حتى يلزم ان كل ما عدم هذه النسبة ، فهو موجود بالفعل دائماً » ص 78 .

بذاهه ، فلا يمكن ان يكون قوة خالصة تماماً . اولاً ، لأن هذه الصفة تهدد المفارقة بالتللاشي ، اذ ان القوة تضم بالتعريف امكانية الوجود واللاوجود معاً ، في نفس الوقت ، مما يعرضها للفساد على المستوى المعرفي والانطولوجي معاً ؛ وثانياً لأن القوة لا يمكن ان تقوم بذاتها ، اذ لا بد ان تدخل في مركب كي تتجلى في الوجود ، وحيث ان كل مركب فاسد ، فانها ستعرض للفساد هي الاخرى ، وهذا محال بالنسبة للعقل . ومن جهة ثالثة ، لو نظرنا لقوة العقل من زاوية الارتجاع الى الفعل ، فان اعتبار العقل قوة خالصة سيؤدي الى حالات سوء كان المخرج لقوته الى الفعل هو العقل الفعال او المعقول بالفعل . لأنه لو كان قوة خالصة تماماً ، فستكون معرفته جوهرأً ، وليس عرضاً ، لأنها هي التي ستخرجه الى الفعل ، والجوهر بحسب المعنى الثاني يقال « على كل من عرف ماهية الشيء »⁽¹⁾ وعندئذ سيكون المعقول ، باعتباره عرضاً ، يخرج العقل ، باعتباره جوهرأً الى الفعل ، وهذا محال ؛ ثم انه لو كان مخرجه الى الفعل هو العقل الفعال ، فان هذا الاخير سيملك مادته منذ البداية ، وفي هذه الحالة سيكون الفعل يؤثر في مادته الخاصة ، وهو محال ايضاً .

وباختصار يبدو مصطلح العقل بالقوة ، متناقض الاطراف ايضاً ؛ اذ كيف يمكن تصور العقل قوياً ، وهو من ا نقاط الوجود الخارجية الى الفعل ، وانه يستعمل لتعريف الانسان باعتباره كمالاً له .

وهكذا نجد انفسنا من جديد في هذا الافق امام اشكال بالغ التعقيد ، فاندراج العقل الهيولي في قائمة العقول المفارقة⁽²⁾ ؛ يفترض فيه ، مبدئياً ، ان يكون كاماً عضياً ، كما ان اتصافه بالقوة يعود به الى مجرد استعداد خالص . ولكننا نعتقد ان السبيل للخروج من هذا الاشكال العویص هو فهم طبيعة العقل الهيولي في خصوصيتها من حيث انها تند عن الاندراج في هذين المقامين من الوجود : الفعل الخالص والقوة الخالصة ، في معناهما الدقيق ، مشكلة عالماً خاصاً بها ، كما تند عن مقام وسط ، او عن وضع المنزلة بين المترلتين ، الذي يوحي بأن العقل الهيولي ينطوي على جزء بالقوة وجزء بالفعل ، لأن ذلك سيقود الى جعله مركباً ومنقسمأً ، في حين انه بسيط اساساً .

لتن لم يكن العقل الهيولي فعلاً عضياً فهو بالأولى ليس قوة خالصة ؛ انه ليس فعلاً عضياً ، وإلا لم يدرك غير ذاته كالمحرك الاول ، ولو كان الأمر كذلك ، لأدركها من غير واسطة الموضوع اي بدون احتكاكه بالعالم ، وهذا مخالف لطبيعة العقل الهيولي ، التي تقتضي معرفة

(1) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة الاولى ، ص 11 .

(2) لا يعني انه يتمي الى العقول السماوية ، ولكن يعني انه يفارق النفس البشرية الفردية والجسم فقط .

الذات عن طريق الموضوع كما تقتضي ان تكون وظيفته اساساً في تلقي ماهيات العالم الخارجي الملموس ؛ ثم انه لو كان فعلاً ذاتياً لما احتاج الى مخرج له الى الفعل يكون من طبيعته على انه شيءٌ خارج عنه . اذن ليس العقل الهيولي من نوع العقول المفارقة ، فهو عقل « بشري » مهمته وطبيعته ان يتصل بالانسان والعالم .

وهو كذلك ليس قوة خالصة ، اذ انه وان كان محروماً من طبيعة ما يتلقاه وما يعرفه ، فهو ليس محروماً من نفسه ، ومن كيانه الخاص ، فهو في حد ذاته شيءٌ بالفعل ، ولكن عليه الا يختلط بما يتلقاه ، انه جوهر بالقوة جميع المقولات ولكنه ليس ايا منها . بعبارة اخرى العقل الهيولي « قوة محضة ولكنه يوجد بالفعل »⁽¹⁾ ، أي « ان القضية التي تقول بأن على القابل الا يملك شيئاً بالفعل مما يقبله ابداً ، لا تفهم بكيفية مطلقة ، بل ضمن حقيقة ، وهي انه ليس من الضروري ان لا يكون القابل شيئاً محدداً ، ولكن عليه ، كما سبق ان قلت ، الا يكون شيئاً مما يتلقاه بالفعل »⁽²⁾ .

وهكذا تقتضي هذه الوضعية الدقيقة والفريدة للعقل الهيولي ، تعديل مفهوم القوة جذرياً ، لتحول ، في هذا المستوى ، الى نوع من الفعل - في مرتبة من مراتبه ، فهي قوة على المستوى المعرفي ، أي مستوى التلقي ، وليس كذلك على المستوى الانطولوجي ، لأن المضاف اليه عقل مفارق يوجد بالفعل . ان العقل الهيولي قوة بمعنى كمال ، وكمال بمعنى قوة ، او هو قوة فعلية ، أي قدرة على التلقي ، واستعداد للمعرفة .

ان تحليل ابن رشد لطبيعة قوة العقل بالقوة ، يشير الى وجود نوع من الفعل تمتاز به قوته ، والا لم يستطع ان يقبل ويعرف فضلاً عن ان يكون له كيان قائم بذاته ؛ كما ان تحليله لطبيعة فعل العقول المفارقة الحالص ، يوحي بترك مجال لتصور نوع من القوة بداخله ، مما يعطي انطباعاً بأن ابن رشد حق توازناً في معاملته تجاه قوة العقل بالقوة ، وفعل العقول المفارقة .

١٠

(1) تعبير لاحد الرشدين Antoine de Parme في ، كوكسيويكز ، م . م ، ص 160 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، 5 ، 111 ، 684-687 (ص 410) .

رابعاً: قوة العقل الهيولاني وإشكالية خروجها إلى الفعل :

عندما نصف طبيعة العقل الهيولاني او جوهره بالقوة ، فان هذه الصفة تعني ان طبيعته هي القبول . ولأن الامر يتعلق بنوعية خاصة من القبول ، وهو قبول الصور المجردة عن المادة ، اي المعقولات ، فان القبول يعني في حقيقة الامر في هذا المستوى المعرفة . بعبارة اوضح عندما نقول ان جوهر العقل الهيولاني هو القوة او القبول ، فهذا معناه ان جوهر العقل الهيولاني هو المعرفة ، او الادراك العقلي او الفهم ، او هو التصاق الصور المجردة او المعقولات بالمادة العاقلة ، التي هي العقل الهيولاني او قوامه .

ان العقل الهيولاني قبل ان يفكر هو لا شيء تقريباً ، وبعد ان يفكر هو كل شيء تقريباً ايضاً ؛ من العدم الحالص الى الامتداد التام . وجوده الأولى في ان لا يكون اي شيء ، ووجوده الثاني في ان يكون كل شيء . وهذا الانتقال بين قطبي المعاذلة الانطولوجية يكون عبر عملية المعرفة ، ويفضل الممارسة النظرية ، اي انه عن طريق التفكير في العالم يتلک العالم . ان هذا الانتقال ، من مرحلة القياد التام ، حيث يكون في إمكانه صبرورة كل شيء ، وبين هذه الصبرورة ذاتها ، هو انتقال من موقف يكون فيه تابعاً ، الى آخر تكون فيه المبادرة بين يديه ؛ ففي البداية يتعرض لتأثير خارجي مستقل عنه ، من خلال الخيال المتحول الى معقول ، ولكن العقل لا يلبث أن يتطور هذا التأثير الى تأثير ، مما يجعله يحوز العالم ، ويحتضنه ويفهمه ويستوعبه ليسطير عليه . في البداية تكون الذات والموضوع منفصلين ثم بعد ذلك يتم تجاوز الثنائية في وحدة شاملة . وعملية الاتصال هذه تتم بكيفية متوازنة . فيتجه الموضوع الى الذات والعكس ، ولكن ميزان القوى يميل لصالح الذات في نهاية الامر .

فكيف ينتقل من طبيعة الالتحدد او طبيعة الحياد ، الى طبيعة محددة ؟ او ما هي الحتميات التي تشتراك في عملية اخراج العقل الهيولاني الى الفعل ، اي كيف تتم المعرفة العقلية ويحصل الامتناع غير المتأهي للعقل الهيولاني ، او ما هو العنصر الذي يعطي الوجود الفعلي للعقل اي يعطيه جوهره ، هل هو الصورة الخارجية الى الفعل بذاتها وفي ذاتها ، والتي هي العقل الفعال ، ام هي المعقولات الخارجية الى الفعل بغيرها ؟ ولكن لأنه لا وجود للمعقولات الخارجية الى الفعل خارج الانسان ، فمن ينجزها ؟ بعبارة اخرى ، هل يتم اخراج مباشر للعقل الهيولاني من قبل العقل الفعال او بواسطة المعقولات الخارجية الى الفعل ؟ ثم ما الذي يضمن التواصل بين العقل والمعقول ؟ وعندما تتم المعرفة ، اي حينها يتم خروج العقل من كمونه الى معممة الممارسة العقلية هل يعتبر ذلك افعالاً وتغييراً ، فيخرج عن تعريفه الذي يجعله مفارقاً لا يتأثر ومن ثم لا ينفعل ، ام ان هذه الالفاظ تخرج عن دلالتها الاصلية بقصد العقل .

١- شروط الممارسة العقلية :

ان العقل الهيولاني ليس علة كافية بذاتها ، فهو لا يستطيع ان يقوم بذاته معرفياً ، ولذلك فهو يحتاج الى خرج له الى الفعل .

ان عملية الارχاج الى الفعل ، عملية معقدة^(١) ، تشتراك في انجازها الذات والموضوع معاً ، من اجل ان يتحقق العقل كل ابعاده الوجودية والمعرفية ، ومن اجل ان ينتقل الموضوع الى مستوى اعلى من التتحقق والفهم . اي ان عملية الارχاج الى الفعل تكون مناسبة للتحقق المتبادل بين الذات والموضوع ، فتتجلى الذات « فعالة » من خلال الموضوع ، كما يتجلى الموضوع مؤثراً وفعالاً من خلال الذات .

اذن يشتراك في عملية الارχاج الى الفعل ، العقل الفعال الذي يمثل عالم العقول الفعالة ، بجانب المعانى الخيالية او الموضوع المعرفى ، الذي يمثل الجسم البشري ومن خلاله العالم الطبيعي ، ثم هناك ما يمثل المجهود البشري النوعي ، بصفة عامة ، وهو العقل الهيولاني ذاته . وتتضارف هذه العوامل يؤدي الى منازل متدرجة للعقل الخارج الى الفعل . ويكيفية مباشرة يتم اخراج العقل الهيولاني او بالقصوة من قبل عاملين اثنين ، العقل الفعال من جهة ، والمعقول بالفعل من جهة اخرى ، ولا يمكن لاحدهما ان يتحقق هذه العملية منفرداً في منأى عن الآخر ، لأن العقل الفعال يحتاج الى المضمن ليملأ به صوره المنطقية الفارغة ، والمعانى الخيالية تحتاج الى من يضفي على مضمونها الصورة المنطقية .

(١) ستتناول عملية الارχاج الى الفعل ، في هذا السياق ، عبر جوانبها السلبية فقط .

وفي المقابل فان الادعاء بان المعقولات بالفعل كافية وحدها لاخراج العقل بالقوة الى الفعل ، لا يمكن ان يؤدي الى تناقضات ؛ إذ لو أخذنا بعين الاعتبار أن المعقول لا يملك سوى صفة العرض ، فاننا لن نفهم كيف يستطيع العرض ان يهب ما ليس في حوزته ، وهو الجوهر . « لأنه متى وضعت الكليات اموراً ذهنية ، فهي ضرورية اعراضاً ، فكيف تفهم جواهر الاشياء المشار اليها ، القائمة بذاتها ، وقد قيل ان ما يعرف ماهية الجوهر ، جوهر »⁽¹⁾ ؛ ولو اعتربت المعقولات جواهر - للسبب السابق ، ولأن العقل يعرف الجواهر بالأنواع العقلية ، التي هي لا مادية بكيفية معينة ، وأن النوع العقلي لا يمكن ان يكون علاقة او اضافة لأن العقل لا يمكن ان يكون مبدأ للعلاقة⁽²⁾ ، - لسقطنا في اطروحة مفارقة المعقولات ، الامر الذي سيجعلها مثلاً افلاطونية . ومن جهة اخرى ، لو اعترب النوع العقلي علة خروج العقل الى الفعل ، « ستعود العلة معلولة ، ويستكمل الاشرف بالاقل شرفاً ، وذلك محال »⁽³⁾ ، ولو كان الامر كذلك لغدا العقل معرضأً للفساد كالمعقولات ، ما دامت هذه الاخيرة تقوم على موضوع فاسد هو الخيالات .

هذه الحالات الناتجة ، اذن ، عن الاعتقاد بأن عنصراً واحداً يمكن ان يؤدي الى اخراج العقل الى الفعل ، يمكن ان تتكرر فيها لو اعترب العقل الفعال هو المخرج المباشر والوحيد للعقل الهيولياني الى الفعل ، لأن ذلك سيؤدي الى اعتبار المجهود الفردي باطلأ ، ما دام العقل الفعال هو الذي يدفع بالعقل الى الفعل ويقوده اليه ؛ كما سيؤدي الى وضع العالم الخارجي بين قوسين ، لأن الخيالات التي تمثل العالم الخارجي في النفس ، لن يصبح لها دور التحريريك والدفع بالعقل الى الخروج عن صمته المعرفي ؛ كما سيؤدي ذلك الى تولد عقل ثالث خالد ، يكون نتيجة تزاوج او التحام العقليين الخالدين ، الهيولياني والفعال الامر الذي لن يقدم عملية تفسير المعرفة البشرية ، ان لم يعرقلها .

وتنحل هذه الحالات عندما نضع فعل العقل الفعال بجانب مساهمة المعقولات بالقوة وبالفعل . فالمعقولات تخرج العقل الهيولياني الى الفعل ، أي ان العالم الخارجي هو الذي يستنفر او بالاحرى يستفز العقل الهيولياني لكي يباشر عملية المعرفة ، ولكن المعقولات لا تؤثر في العقل الهيولياني الا عن طريق فعل العقل الفعال ، كما ان العقل الفعال لا يؤثر في العقل الهيولياني الا عبر المعقولات اي عبر العالم . ومن ثم يمكن تجاوز إشكال عرضية او جوهرية

(1) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، ت عثمان امين ، القاهرة 1958 ص 58 ف 29 .

(2) كوكسيوكز ، م . م ، ص 161 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 143 ، ف 42 .

المعقولات ، لأن المعقولات الخارجة إلى الفعل ، لا تعبّر سوى عن معقولات أولى ، وهي المعقولات الكامنة في أشياء العالم ، أو هي بالضبط أشياء العالم ، ولكن بالقوة ، وأن عملية إخراجها من كونها تم بفضل العقل الفعال ، الأمر الذي يجعلها ترث شرف وفعل العقل الفعال . كما أن النظرة التضارفية لعملية الإخراج إلى الفعل ، تخلّ مشكلة الفساد ، لأن المعقولات بالإضافة إلى استنادها إلى موضوع فاسد هو الخيالات ، تستند إلى صورة خالدة هي العقل الفعال . وهكذا تضاد حتميان ، حتمية مادية عقلية تعود إلى الخيالات ، أو المعقولات بالقوة ، التي تهيء امكانية تأثير العقل الفعال ليخرجها إلى الفعل ، وليخرج عن طريقها العقل الهيولي . اذن من العقل إلى المعقول فالى العقل مرة أخرى .

2) المفارقة والتواصل

تسمى عملية الإخراج إلى الفعل بخاصيتين ؛ فمن جهة تضع هذه العملية العقل في معممة التفكير ، أي تسوقه إلى التعلّق ، ومن جهة أخرى ، تجعله يتلقى المعقولات ، أي يعرف ويفهم ، مما يجعل العقل ينتقل من حالة إلى أخرى ، أو من وضع إلى آخر ؛ من وضع القوة إلى وضع الفعل ، من القوة أجزاء المعقولات ، فيتلقاها ويعرفها ، ومن القوة أجزاء العقل فيمارسه . وهذا المظهران لعملية الخروج إلى الفعل ، متطابقان إلى حد كبير : فالانتقال من حال إلى أخرى ، على مستوى الوظيفة وعلى مستوى الاكتساب امر واحد ، لأن العقل عندما يفكّر يكتسب المعرفة . ولكن الانتقال من حال إلى أخرى ، هو بالتعريف تأثير وانفعال وتغيير ، فهل يتم ، فعلاً ، انفعال وتغيير في العقل عندما يتعقل ويعرف ؟ نجد هذا الأشكال مصاغاً لدى ابن رشد بطريقتين مختلفتين إلى حد ما . ففي الصيغة الأولى يتم طرح هذا الأشكال ضمن علاقة المعرفة بالانفعال ، أما في الصيغة الثانية فيطرح في إطار علاقة بساطة العقل بالمعرفة ؛ وترد الصيغة في الفصل 12 من الكتاب الثالث من كتاب النفس كالتالي⁽¹⁾ : « عندما ثبتت أن العقل لا مادة ولا صورة له ، وليس قوة في مادة ، وأن المادة علة الانفعال والتغيير ، فانت لا تستطيع أن تتصور كيف يمكن أن يكون العقل انفعالاً ، وأن يكون العقل منفلاً ، ذلك أن سلب المادة عن العقل معناه جعله فعلاً محسناً ، أو على الأقل عدم اشتراك الانفعال في فعله التعلقي . ولكن لكي ثبت وجود فعل معرفي للعقل ، أي لكي ثبت وجود

(1) يقول « أنه بدون مادة لا وجود للانفعال ؛ فان سلمنا بان العقل غير مادي ولا يوجد في مادة ، فكيف نوقف بين هذا ، وكون التعلّق هو عبارة عن انفعال ، وليس فعلاً ؟ اذن ، اما ان نفترض ان التعلّق لا يدخل في صنف الانفعالات ، او ان نعتقد بان العقل المادي له شيء مشترك مع الجسم ، على النحو الذي تحرّك به الصورة الخيالية الجسم ، لأن لها شيئاً مشتركاً معه » 111: 12: 20-27 (ص 427).

المعرفة فعلاً ، يتعين علينا اما ان نعتبر التعقل لا يدخل ضمن مقوله الانفعال ، او نثبت ضرورة الانفعال لأي فعل معرفي ، وفي هذه الحالة ، اما ان نغير معنى الانفعال ، او نثبت للعقل علاقة بالجسم هي التي تمكنه من الانفعال غير المباشر والعرضي »⁽¹⁾ .

اما الصياغة الثانية للشكال ، فتنطلق من بساطة العقل ، ومن عدم مخالطته ، كما تعتمد على تبني قوله اثيرة عن اناكساغور ، يعتبر فيها ان بساطة العقل تقضي عدم مخالطته ، ومنعاته ضد عدو الم الموضوعات التي يؤثر فيها « وتفاعل » معها اي انه لا بد لمبدأ كالعقل ، من ان يكون فعله في اتجاه واحد منه نحو الاشياء ونحو العالم ، وان لا يكون للعلم وللأشياء تأثير فيه . بعبارة مختصرة لا يوجد في هذا المقام من الموجودات سوى الفعل ، ولا يوجد افعال او تفاعل : وفي هذه الحالة كيف يمكن لفعل المعرفة العقلية ان يتم ، ما دام التعقل لا يقتضي فعلاً فحسب ، بل وخصوصاً افعالاً وتائراً ، وتأثيراً للشيء الذي نعرفه في قوة المعرفة ، وفي الذات العارفة ، اذ بدون هذا التأثير ومن غير انتباع صورة المؤثر في قوة المتأثر ، قوة المعرفة ، لا يمكن ان تتم المعرفة ؛ ان فعل المعرفة ، معناه ، استيعاب الذات العارفة للموضوع المعروف واحتضانها له بكيفية من الكيفيات ، اي تأثيره فيها⁽²⁾ .

ان هاتين الصياغتين لإشكال الانفعال تسمحان بحلين اثنين ؛ حل يعالج مفهوم الانفعال ، وحل يعالج مشكلة التواصل بين اداة التعقل وموضوعها . وينظر الحل الاول الى الانفعال ، في就得ه يتشرط القبول ، ولكن القبول بالنسبة للعقل غيره بالنسبة للأشياء المادية ، وبالنسبة للمادة الاولى ، ومادة الاجسام السماوية ؛ فالمادة الاولى ، مثلاً ، هي علة القبول مع التغير ، وعلة القبول الجزئي ، اي علة للقبول المصاحب بالتغيير والتقسيم الجزئي ، بينما الاجسام السماوية ، التي تختلف مادتها او موضوعها عن مادة عالم الكون والفساد ، تقبل لا الصور الجزئية ، بل الصور الكلية لأنها تقبل العقول المفارقة ، وتقبلها دون ان يتحققها تغير⁽³⁾ . وهذا النوع من القبول هو الذي يمكن ان نطبقه على العقل ؛ فالانفعال في

(1) ن . م ، III ، 12: 12 - 27 (ص 424 - 427) .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، 12: 111 ، 12: 12 - 20 (ص 426 - 427) : « اذا كان العقل المادي بسيطاً وغير منفعل لأنه غير مخالط لأي موضوع مادي ، كما قال ذلك اناكساغور ... عندئذ كيف نفهم ان التعقل افعال ، اي يتعمي الى القوى المفعولة ، دون ان يكون له اي شيء مشترك مع الشيء الذي يؤثر فيه ؟ ذلك ان ما يسمح للفاعل ان يؤثر والمتفعل ان يتأثر ، هو وجود عامل مشترك بين الفاعل والمتفعل » .

(3) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ، 4: 100 - 104 (ص 386) . حيث يقول « ان قوته خالصة ؛ وليست له صورة مادية ، ولذلك فمن البين انه غير قابل للانفعال ، لأن الاشياء المفعولة ، اي المغيرة مماثلة للصور المادية ، في حين انه كما قال ارسسطو بسيط ومفارق » . ويقول في الكون والفساد « لذلك ما نقول =

العقل قبول دون تغير ، ودون تقسيم وتجزؤ ، انه قبول كلي لا يلحقه تغير ابداً . ومن هنا جاء التشبيه الشهير باللوح ، الذي يضفي عليه ابن رشد تأويلاً خاصاً به ، «فالعقل الهيولي ، هو كاللوح الذي لا يلحقه تأثير من جراء الصباغة ، ولا يعاني اي تغير ، ولكن وصفه بالانفعال يعني فقط انه استكملاً بالصباغة بعد ان كان مصبوغاً بالقروة»⁽¹⁾ .

وهكذا يحول ابن رشد الانفعال الى فعل وكمال وتميم . انه يتزع عنده عنصر التغير وما قد يعقبه من نقص او ضرر ، وعندئذ يغدو الانفعال فعلاً وكما لا يخرج القوة الى الفعل ، اي يجعل اللوح مصبوغاً فعلاً ، بعد ان كان قابلاً للصباغة دون ان تكون الصباغة قادرة على الغاذ الى كيان اللوح لتغير من بنائه وطبيعته ؛ اذ يبقى اللوح لوحاً بالرغم من ان الصباغة طرأة عليه . اذن العقل جوهره قوة غير منفعلة ، وغير متغيرة ، ومن ثم فالاضطرار الى الكلام عن انفعال العقل ، هو فقط للإشارة الى قدرته على القبول لا على ان يتتحول ويتغير . فالتعقل مزدوج بدون تغير . والعقل منفعل ، لأنه يقبل ، وليس منفعل لأنه يتغير⁽²⁾ . والسبب في ذلك كما سبق ان قلنا ، انه اللامادية واللامائية ؛ اللامادية في الطبيعة ، واللامائية في الفعل اي في الادراك ، وكلاهما علامة على الآخر لأن من يدرك اللامائية يكون مفارقاً ، ومن لا يدركها يكون مادياً «ان العقل الهيولي يعقل ، كما يقول ابن رشد ، اشياء لا نهاية لها في المقول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولي اصلاً . . . ولذلك لا ينفع عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هي الهيول»⁽³⁾ . وهذا السبب المزدوج ، ينطوي على سبب آخر ضمئي هو الفردية ؛ فالمادي يقبل الفردي ، ومن لا يقبل الأمور الفردية يكون لا مادياً ؛ ومن يكون كذلك لا يتغير . اذن المادية ، والفردية ، والجزئية ، عمل للتلقي المصحوب بالتغيير ، بينما الأمور اللامادية ، واللامائية ، والكلية ، لا يوجد فيها تأثير وتأثير ، او انفعال وتغير ، ولذا كانت العقول المفارقة ثابتة غير منفعلة .

ومع ذلك ، وحتى عندما ينقلب الانفعال الى فعل وكمال ، فان الكمال بطبيعته ينقل القوة الى الفعل ، اي يضفي شيئاً لم يكن موجوداً في شيء الخارج الى الفعل ، ومن

اذن : انه ان وجدت هنا صورة فاعلة في غير هيولي ، فتلك غير منفعلة اصلاً ، وان وجدت صورة غير منفعلة كما يقال في العقل ، فتلك في غير هيولي ضرورة ، وأن هذين المعنين متلازمان » ص 11 .

(1) ابن رشد ، م . م ، 14:40-54 (ص 430).

(2) انظر ، باريوتان ، م . م ، ص 29 ؛ هاملان ، م . م ، ص 58-59 فيبر م . م ، ص 235.

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 863 ، انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 76-77. انظر ايضاً مقالة ، ل ، من ما بعد الطبيعة ، ص 1449.

ثمة ، فمهما يكن من أمر فانه يمكن ان نقول ان التغير حدث فعلاً . حقاً ان « التغير » هذا ، تم نحو الفضل ، نحو التمام ، وصوب اغتاء وجود الموجود ، ولكنه ، تغير على اية حال ، فكيف يمكن ان نوقن بين البساطة المطلقة ، اي المفارقة ، وعدم الانفعال ، وبين الفعل او التأثير الممارس على العقل ؟ بعبارة اخرى ، هل هناك مجال مشترك بين العقل وموضوعات تعلقه ، اي المقولات ام ان مفارقة العقل مطلقة ولا تسمح باتصال بين أدلة المعرفة وموضوعاتها ؟

ان نوعية المفارقة التي اثبتناها للعقل الهيولي لا يمكن ان تؤدي الى انقطاع الاتصال التام بين العقل وموضوعاته ، كما انها لا يمكن ان تؤدي الى إشكال المشاركة بابعاده وصعيوناته الروفيرة وغير القابلة للحل ، كما ادت اليه نظرية المثل الافلاطونية ، فلا ان مفارقة العقل لا تصل الى حد التعالي ، فان إشكال المشاركة يتتحول في هذا المستوى الى اشكال للتواصل او الاتصال . بعبارة اخرى ، افضى مذهب المثل الى مشكل المشاركة بينما ادت نظرية العقل الى مشكل الاتصال ؛ او ان القول بالتعالي يؤدي الى طرح مسألة اشتراك المثل مع المحسوسات ، واشتراكها فيه ، في حين ان القول بالفارقة ينتهي الى ضرورة حل مسألة التواصل بين العقل الهيولي والمعقولات التي يدركها .

وفي هذا الاطار يقدم ابن رشد الحل الثاني لاشكال المفارقة والتواصل وما ينتجه من انفعال او عدمه . وكان يروم من هذا الحل ، فضلاً عن معالجة مسألة الكمال / الانفعال ، ان يثبت شيئاً مشتركاً بين العقل والمعقول من شأنه ان يعطي تبريراً حقيقياً للمعرفة ، سواء ككمال بدون تغير ، او ككمال يخرج المكتون الى ضوء النهار ، نهار المعرفة ،

يقوم هذا الحل - الذي يعرضه في الفصل الرابع عشر من الكتاب الثالث من كتاب النفس - على مبدأ « ان العقل هو المعقول بالقوة - لا بالفعل - قبل ان يفكر فيه »⁽¹⁾ . اذن يحتوي العقل على كل شيء بالقوة ؛ اي يحتوي على العالم خبيئاً فيه على شكل قوة خالصة ولكن كيف نحل التعارض بين القول بان العقل هو كل المقولات بالقوة ، والقول الذي طالما رددناه مع ابن رشد بيان العقل ليس اي شيء لا بالقوة ولا بالفعل .

ان مفتاح حل هذا التضارب بين التأكيدتين ، يكمن في مفهوم القوة ؛ ويستغل ابن رشد مثال اللوح ليوضحه « هذا المثال حاله كحال علاقه وضعية العقل بالقوة بالقياس الى العقل بالفعل ؛ فكما ان اللوح لا يملك اية صياغة لا بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل ، كذلك

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 14، 111: 20-23 (ص 432).

العقل الميولي لا يحتوي على اي من الصور العقلية المحددة التي يقبلها ، لا بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل ⁽¹⁾ . اذن يمكن ان نقول بان العقل يقتدر ان يصير كل شيء قبل ان يفكر في أي شيء ، اي انه يحتوي على كل الامكانيات ، وكل الاحتمالات قبل ان يتحقق اي احتمال ، ولكن في حدود ان تفهم القوة في معناها الاولى ، اي معنى القوة المطلقة الشبيهة بالعدم . ولكننا لا نستطيع ان نقول بان العقل هو سائر المقولات بالمعنى الثاني للقوة ، اي بمعنى الملكة غير الخارجة الى الفعل الآن ، هذه القوة التي هي فعل محقق ولكنه مختزن وكامن في هذه اللحظة ، والتي شأنها شأن عالم الهندسة او عالم النحو الذي لا يمارس معلوماته ولا يستثمرها الآن ، انها القوة « القريبة من الفعل » التي تعبر عن « تلك الحالة المتوسطة بين القوة المطلقة والكمال الاعلى » ⁽²⁾ . وهكذا يمكن ان نجمع بين هذين القولين دون خافة الوقوع في التناقض : فالعقل هو كل المقولات ، ولكن بالقوة المطلقة ، الا انه ليس اي معمول لا بالقوة ولا بالفعل ، اي بالقوة النسبية التي هي فعل معبأ في الملكة غير الفاعلة في الحال .

ويبدو ان الصيغة الثانية والمدعمة بالصيغة الاولى ، موجهة أساساً ضد النزعة الفطريه او مذهب التذكر ، اذ انها تعني ان لا وجود لمباديء او معارف فطرية كامنة في النفس منذ البداية . فالمعرفة تكتسب عبر الاختكاك بالعالم ، عبر انتقاش صور الاشياء الخارجية في العقل الميولي ، اي انها ليست متجهة من الذات الى العالم ، اي ليست كامنة في الذات ، بل انها خارجة عنها متجسمة في اشياء العالم التي هي المقولات بالقوة ، التي على العقل ان يجتهد لازالة القشور المادية والجزئية منها . ان العقل قادر ان يصير كل المقولات ، ولكنه في حد ذاته يظل في حالة الصفاء التام ، والفراغ الشامل ازاء المقولات .

ان إثبات التواصل بين العقل والمعقولات ، او اثبات ان العقل هو بالقوة سائر المقولات معناه ، انه مستعد لقبولها لا غير . ولكن هذا الاثبات ليس بسيطأ كما يبدو للوهلة الاولى . اذ له ما يبرره فلسفياً ؛ فكما نعرف ، ليس اي شيء قادرأ لأن يقبل اي شيء ، كما انه ليست اية صورة قادرة لأن تخرج اية مادة الى الفعل ، فالنظر مثلاً غير قابل لأن يسمع ، والنفس الحيوانية غير قادرة لأن تخل في الاجسام المتشابهة الاجزاء او في العناصر . حقاً يستطيع العقل ان يدرك كل الاشياء او كل المقولات ، لكن ليس معنى هذا ان غيره من القوى ، او المواد او الاشياء قابلة لأن تتلقى الصور العقلية ، او انه قادر على تلقي كل انواع الصور المادية والحسية والعقلية ، فلكل مرتبة من الموجودات استعداد خاص لقبول نوع من الصور ، اما العقل فهو

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111، 14، 59-65 (ص 430) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 14: 65-67 (ص 430) .

الوحيد - نتيجة لطبيعته التي عرفناها سابقاً - الذي يقبل الصور الكلية اي يقبل المقولات . وبذلك يتضح ان تيار التواصل موجود بين المقول ، الذي لا يمكن ان يخل الا في موضوع عقلي ، وبين العقل الذي لا يقبل الا صورة عقلية ، نتيجة للتشابه الماهوي بينهما ، اذ « ان كل ما تحرك حركة ما ، فليس يمكنه ان يتحركها عن المحرك ، الا وله شيء مما للمحرك ، وان لم يكن على النحو الذي يوجد للمحرك »⁽¹⁾ . ان هذا الاستعداد المشترك ، اي الاستعداد لتصویر موضوع مخصوص ، والاستعداد لقبول صورة مخصوصة ، هو العامل الذي يضمن التواصل والاستمرارية بين العقل ومقولاته من دون ان يؤدي ذلك الى الاختلاط والمداخلة . حقاً ان نوعية الاستعداد مختلفة في كليهما ، اذ ان استعداد العقل ؛ هو استعداد للصيورة ، في حين ان استعداد المقولات هو استعداد للفعل والكمال « فالمقول كمال العاقل »⁽²⁾ كما يقول ابن رشد ، ولكن الانطولوجية الرشيدية لا تسمح بوجود القابل في منأى عن المقبول ، والفعل عن الانفعال ، والصورة عن المادة ، اذ ان كلا منها لا يمكن ان يوجد في الواقع الا بالآخر وفي الآخر .

اذن تم بهذه الكيفية عملية ربط العقل بالمقولات ؛ فمن جهة هو كل المقولات ، ومن جهة اخرى ، عندما تصبح المقولات خارجة الى الفعل ، اي كلية ، تتحول الى ماهية ، والماهية لا تؤثر في ماهية مثلها ، بل انها لا تؤثر بالمرة ، لأنها فاقدة لعامل التأثير الذي هو المادة⁽³⁾ .

وهكذا ننتهي الى القول بان العقل غير قابل للانفعال بشكل مطلق ، سواء نظرنا اليه من زاوية الارجاع الى الفعل ، او من زاوية امكانية تواصله مع موضوعات ، والدليل على ذلك ، انه عندما يدرك المقولات القوية ، ويتنقل منها مباشرة الى المقولات الضعيفة لا يتشوش ادراكه ، بل بالعكس يحدث يقوى ويتبين ؛ كما ان تقدم السن أو طول التأمل ، لا تحدث التعب والضعف في القوة العقلية ، على النقيض من الحواس التي وان تيزت بلا افعالية ما ، ما دام ادراकها للأشياء لا يجعلها تصرير هذه الاشياء ، او تحمل فيها هذه الاشياء ، فانها غير منفعة الا بكيفية نسبية ، اذ انها تتأثر من جراء ادراكتها للمحسosات القوية ، ومن طول الممارسة وتقدم السن ، لأنها تمارس فعلها بالات تجلب لها الكلال

(1) ما بعد الطبيعة ، مقالة الطاء ، ص 1185 .

(2) م . م ، ل ، ص 1695؛ انظر ايضاً ، ل ، ص 1196 ت . ت ، ق 1 ، ص 339 ، 357 ، 374 .

(3) م . م ، ز ، ص 1962 حيث يقول « ان الكليات ليست عللاً فاعلة للأمور الجزئية كما يقول في نفس الصفحة » انه ليس يمكن ان يكون شيء من الاشياء التي تسمى كلية ، جوهرًا من الاشياء ، وان كانت هي المعرفة بجوهر الاشياء القائمة بذاتها .

والانفعال ، بينما يفتقر العقل إلى أسباب ذلك وهو المادة أو ما يمثلها كالجسم أو الأعضاء⁽¹⁾

ولكن ، كيف نفسر هذا اللقاء بين اللامنفعل والثابت مع عالم الأشياء المنفعل والمتغير ، بين القوة المفارقة والوحيدة والعالم المترکث؟ كيف نفسر ادراك العقل للأشياء المادية ، بل كيف نفسر تعب العقل وتعطله عن العمل في بعض الحالات ؟ انه على اي حال لا بد من الاعتراف بنوع من الانفعال يصيب العقل خصوصاً وان التجربة تؤكّد ذلك ، وهذا هو ما فعله ابن رشد بالضبط ، الا انه يقر بذلك بكيفية تنفذ لا افعالية العقل . فقد اعترف ان العقل منفعل ، ولكنه ينفعل افعالاً عرضياً ، اي نتيجة لانفعال شيء خارجي عنه وهو القوة الخيالية اما هو في ذاته فلا ينفعل وعندما يتعطل فان ذلك لا يتم بالنسبة لجواهره ، بل عرضاً نتيجة تعطل القوة الخيالية التي تتمد بالمعطيات الضرورية لممارسة فعله . اي انه ينفعل ويتأثر على مستوى الممارسة والوجود . اما على مستوى الماهية والبنية قان التغير لا يلحقه ، اذ يظل بالقوة ازاء كل المعقولات ، ولو في حالة مباشرته لعملية المعرفة ؛ ففعله لا يلغى قوته .

اذن ، يفك الارتباط بين التغير والانفعال ، يصبح الانفعال فعلاً ، ويجعل العقل ينطوي على كافة المعقولات بالقوة ، نضمن تواصلاً بين العقل و موضوعاته ، اي نضمن المعرفة العقلية ، وهذا ما يسمح بالقول بأن العقل ينفعل ، ولكن لا لأن مفهوم الانفعال ينطبق عليه حقيقة ، ولكن نقول عنه كذلك لضرورة خطابية ، من اجل التفهم ، اي ان استعمال الانفعال لوصف طبيعة العقل والتعقل هو لمجرد غاية بيداغوجية⁽²⁾ .

* * *

وهكذا يتبيّن اننا كلما حلّلنا صفة من صفات العقل قادتنا إلى تجاوزها ، أو كلما وصفناه بخاصية مقتبسة من الفيزياء ، كان هذه الخاصية معنى مضاداً بقصد العقل ؛ فتحليل مفهوم القوة آل بنا إلى القبول ، والنظر إلى القبول في سياق العقل أدى بنا إلى الانفعال ، في حين قادنا تحليل مفهوم الانفعال بقصد العقل إلى تقريره إلى الفعل ، والمادة الحسية انتهت بنا إلى المادة العاقلة ، بل اننا عندما نصف العقل بالقوة الخالصة ، نجد في جوفه شيئاً من الفعل ، وحينما ننتهي إلى وصفه بالمقارنة ، نكتشف في اعمقه شيئاً من المعايشة ، وعندما نصفه بالبساطة وعدم المخالطة نجده ممتلئاً بالقوة بكل العالم ومخالطاً له بالإمكان ، وحينما نصفه باللانفعال نعثر فيه على نوع خاص من الانفعال . وهكذا كلما اضيفت صفة إلى العقل ، فقدت حقيقتها

(1) انظر مثلاً بهذا الصدد ، تلخيص كتاب النفس ، 77-78 .

(2) ان لفظة الانفعال تقال باشتراك الاسم ... إلا أنها وسيلة للتوضيح ، وهي وسيلة خطابية ، ولكنها ضرورية في هذه الأمور » كتاب النفس ، 111: 14: 44-50 (ص 429) .

الاصلية لتخضع لطبيعة العقل وتكتيف معه، او لتنقلب الى نقيضها، مما يفرض علينا اثناء عملية تشخيص طبيعة العقل يقظة ابيستيمولوجية ازاء المفاهيم المستعارة من حقول علمية اخرى لتحليل طبيعة العقل الهيولي، وعملاً من اجل تغير مضمونها ومقاصدها. لقد فرضت طبيعة العقل الأنطولوجية تكتيف وتغيير ادوات الوصف والتحليل بكيفية جذرية.

كما تفرض علينا طبيعة العقل الهيولي حذراً بالغاً عندما تكون بقصد القاء نظرة عامة عليها؛ ففيها سبق اثبتنا ان العقل الهيولي هو أساساً ذات فارغة، ولكنه ليس كذلك الا نظرياً، والا في اتجاه اعتباره قادرًا على معرفة كل شيء، وحكمه على جميع الاشياء بموضوعية ونزاهة من غير تأثير بمعقول دون آخر؛ اما في الواقع الملمس، فالعقل هو المعمول الذي فهمه، اذ انه «اذا اكتسب المعمول وفهمه فهم ذاته، اذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير المعمول الذي فهم»⁽¹⁾، «وانما يعقل العقل من ذاته حين يلابس المعمول»، ويتصوره بالفعل... لأن المعمول اذا تصوره صار هو والمعمول شيئاً واحداً»⁽²⁾، ومعنى ذلك ان المعمول عندما يحل في الذات العاقلة يشكل معها شيئاً واحداً، وان العقل يصير ذاته المقولات، اي ان ماهيته هي هذه المقولات التي يعرفها. العقل اذن، في حقيقة المقولات، عند ابن رشد، هو كل المقولات بالفعل، او انه المعرفة البشرية الكلية، او انه كل العقول البشرية الفردية، ومعنى هذا ان الأنطولوجية لا تتحقق الا في الابيستيمولوجيا، ولكن هذه العبارة تعني ايضاً، ان الابيستيمولوجيا تلغي الأنطولوجية باستمرار وتبعاً في تتحققات زمنية وخارجية عن الزمن معاً، لأن العقل متى عرف «صار» المقولات التي يفهمها، قضى على اللحظة القوية، لحظة الانتظار ولحظة الفراغ الشامل، في معارف تماً العقل باستمرار من غير ان يمتليء نظرياً، في حين انه ممتليء عملياً، لأن العقل الهيولي يصير، او هو صار فعلاً جميع المقولات والعقول.

ولأن القراءة الرشدية لطبيعة العقل الهيولي تعنينا من تصوره لحظة نظرية او منطقية فقط، كما شاء الاسكندر ذلك، في تاویل حفظه لنا ابن رشد، فان التحقق المعرفي يلغى الكيان الأنطولوجي للعقل الهيولي عملياً، ولكنه يقيمه نظرياً، من هنا يمكن القول بأن العقل الهيولي ممتليء وفارغ في ذات الوقت، فعندما ننظر اليه نظرة تاريخية، اي عندما يتجسم عقلاً او عقولاً نظرية، يبدو ممتليئاً باستمرار، اي انه لم يكن فارغاً في اية لحظة من لحظات التاريخ البشري، ولن يكون، لأن النوع البشري دائم، لا بداية له ولا

(1) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ل، ص 1617.

(2) ابن رشد، ن. م، ل، ص 1617.

نهاية ، ويعرف باستمرار ، ولأن جماع معرفة النوع البشري هي ما نسميه العقل الميولاني المتجل في عقول نظرية . فالعقل الميولاني ممثل باستمرار ما دام النوع البشري موجود باستمرار . ولكن عندما ننظر اليه نظرة أنطولوجية تتجل لنا طبيعة العقل الميولاني فارغة ، اي مستعدة لأن تقبل باستمرار المعارف الجديدة ، بما يعني ان المعرفة التي يكتسبها العقل لا تعيقه عن المزيد من اكتساب غيرها او ضدتها ، لأن النوع البشري مستمر في المستقبل ، ومعرفة الاجيال اللاحقة لا تعرقلها معرفة الاجيال السالفة ، او تكفيها مؤونة البحث عن الجديد فيها . اي ان الايستيمولوجيا تقضي على الانطولوجية فعلياً وتاريخياً ، في حين ان الانطولوجية تحدي الايستيمولوجيا نظرياً اي مبدئياً .

ان امتلاء فراغ العقل الميولاني ، يقصد به عدم حرمان الانسانية الحاضرة والغابرة من نعمة المعرفة ومسئوليتها ، ويقصد به ، ايضاً ، ان مكتسبات البشرية المعرفية محفوظة في عقل عام ، لا كبنية او آلية لل فعل فقط بل وكمعارف قائمة عليها ، وانها عليها ان تغذى المعارف الجديدة لا ان تعرقل التقيب عن المزيد منها ، اي ان العقل الميولاني الرشدي لا توجد في ساحتها عوائق ازاء المعرفة ؛ كما ان فراغ العقل الميولاني يعني به ايضاً عدم حرمان الانسانية في المستقبل شرف البحث والامتلاك الزمني والخالد للمعرفة .

وهذا الطابع المزدوج للعقل الميولاني هو ما يسمح بوصف الفلسفة الرشدية بالايلية والهيراقليطية معاً ، فهي ايلية ، لتصورها العقل الميولاني صيغة صورية ومنطقية مجردة وثابتة وفارغة الا من الصفات السلبية ، حيث لم يعد العقل الميولاني يملك طبيعة او ماهية محددة اي خارجة الى الفعل ، وحيث اصبحت قوة العقل الميولاني ، يتطابق فيها العقل بالوجود ، فغدت غير قادرة على الانفعال والتغير ، الزيادة والنقصان ، الحدوث والفساد والتكرر ، مما جعل وجوده يتساوى مع ماهيته ، الامر الذي يحرم المعرفة المرتبطة به من الزمانية والتقدم والصبر ورورة ؛ بيد انه بالرغم من هذا المظاهر ، فالفلسفة الرشدية تبدو هيراقليطية في عمقها ، لأن هذا الطابع الايلي للعقل الميولاني لا يمكن ان يفهم الا بالإضافة الى طابع آخر زماني وصائر ومتعدد ، اي ان حقيقة العقل عند ابن رشد هي في ان يصير كل شيء ، ومع ذلك يبقى في نفسه لا شيء يتحقق في التاريخ ، فيكون تتحققه في تجاوزه لذاته ، اي ان حقيقته تكمن في التعاقب المستمر للخروج الى الفعل للعقل البشري . ان العقل الميولاني يسلو تارة كالوعاء الشامل ، او المجال الكوني الذي يخضن العقول الفردية ، او ذلك الحيط الناظم الذي يضمن للمعقولات والعقول الثبات والخلود والوحدة ، شأنه شأن اللوغوص الذي يحدد ايقاع الديالكتيك ، ولكنه ايضاً يسلو تارة اخرى في صورة ذلك المستمر الذي يتجاوز التقدم ذاته ، او في صورة

تلك الحقيقة التي تفني ذاتها باستمرار في فعل معرفي ، وتفني معرفتها ، لأنها مع المعرفة وبها تبقى مستعدة للمعرفة الجديدة باستمرار. تفني وامتناعا على الدوام ، هذه هي طبيعة العقل الميولاني ، التي هي طبيعة الديالكتيك الذي يخلخل اللوغوص ويدفعه في حركة ازلية ، ولذلك فطبيعة العقل الميولاني ، ومن خلاله طبيعة المعرفة البشرية ، لا تفهم زمنيتها الا في جوف خلودها ، ولا يتحقق خلودها الثابت الا في زمنها المتغير ، كما ان وحدتها لا تكون الا بالاحالة الى تكررها ، وتكررها لا يمكن ان يفهم الا في داخل وحدتها.

ماذا يبقى ، اذن ، من عملية تشخيص العقل المقدمة هاته ؟ انه ، باختصار شديد ، عقل مفارق ، جوهره القوة ، بسيط وغير منفعل لأنه غير مخالط . ان ربط هذه العناصر ، والوفاء لها بمنهج فلسفى متماسك ، سيدفع بابن رشد في مغامرة فكرية جديدة تجعله في قلب الحياة الثقافية في أوروبا اثناء وجودها على عتبة النهضة ، مغامرة اطروحة وحدة العقل .

الفصل الثاني

وحدة العقل الاهيولاني

مقدمة

تعتبر اطروحة وحدة العقل الاهيولاني المهدى الاستراتيجى من وراء تشخيصه لطبيعة العقل ، والمساهمة الاكثر اصالة لابن رشد والرشدية ، وهي تعبير في آن واحد عن المدى الذي وصلت اليه انطولوجيته وسبيكلولوجيته من عمق ، وما ادت اليه من نتائج تكاد تكون غير متوقعة من الفلسفة المشائية .

وإذا كانت بعض الفلسفات السابقة على ابن رشد ، وخصوصاً الاسلامية منها ، قد أثارت الانتباه الى وحدة العقل الفعال بالنسبة للبشرية في اطار نظرية للغرض ذات نفس ارسطي ، فان ابن رشد سيجعل مركز التقليل في نظريته العقلية ، ووحدة العقل الاهيولاني لا العقل الفعال . ان اطروحة وحدة العقل الاهيولاني هي محور الفلسفة الرشدية ، وبوئرة اختمار المشاكل التي أثارتها فلسفته ، وقد كانت استجابة لضرورات نسقه العام ، وحلا بدليلاً للاشكالات التي خلقتها نظريات العقل السابقة عليه .

ويعرف ابن رشد بان هذه المسألة هي اصعب مسألة تطرحها طبيعة العقل الاهيولاني (المادي)⁽¹⁾ ، لارتباطها بملابسات تتصل بمحالات مختلفة : منطقية ومتافيزيقية وفيزيقية وبيولوجية وسبيكلولوجية ولكونها تثير محالات شديدة من هذا الجانب او ذاك . ولذلك كانت هذه المسألة هي محك ضعف الموقف الرشدي او قوته ، جدته او تقليده ، كما كانت اختباراً لقدرته على الخروج من المصاعب التي ترتب على مذاهب معاوريه الأساسيين . فالجميع ينادي بالوحدة ، لكن هل نجحوا فعلاً في صياغة وحدة متماسكة منسجمة غير قلقة وغير مثقلة بالتناقضات ، او هل صيغت الوحدة على حساب التناقض والغنى البشري والمعرفي ام على

(1) انظر ، ابن رشد ، كتاب النفس 111، 5، 424-430 (من 401-402) وكذلك 111، 157-177 .

حساب التماسك والانسجام؟ وباختصار هل كانت وحدة العقل الرشدية وحدة سلبية فارغة متعطلة من النوع الابي - المعترلي ، أم وحدة متناقضة من النوع الميراقليطي ؟

لقد وجد ابن رشد نفسه في وضع بالغ التشابك والدقة ، اذ وجد ازاءه تراثاً ضخماً بقصد هذه المسألة ، سواء في اطروحاته او صعيوباته وكان عليه تفادي الصعوبات وتجاوز الناقصات والرد على اطروحات الخصوم . ولا يمكن ان يتم مثل هذا العمل الا عبر نقل حقل النقاش والتحليل ، والا عبر صياغة افق جديد ، باشكالياته ومفاهيمه وأدوات تحليله ، والتخلص من البقاء في نطاق الصياغات والاطروحات القديمة . وهذا ما فعله بالضبط ، اذ اختار لنفسه طریقاً جديداً ووعراً بين التيارات المشائية الكبرى ، انطلاقاً من الاحالة الاساسية : ارسطو .

ويتطلب منا عرض الموقف الرشدي صياغة جديدة . نعم ، لا يدخل ابن رشد علينا ببعض البراهين التي تؤيد اطروحة الوحدة ، لكن لأن ابن رشد لا يستثمر مباشرة الامكانيات التي يوفرها مذهبة الميتافيزيقي والفيزيقي للتدليل على اطروحته هذه ، ولأن موقفه العقلي كان يتتطور من عمل آخر من اعماله النفسية وغير النفسية ، فإنه يتحتم علينا احياناً اعادة صياغة حججه ، بل وان نخرج ما بالقوة كامناً في اعماله الى الفعل ، كما كان هو يفعل ازاء ارسطو .

ولهذا كان عرض هذه الاطروحة امراً شاقاً خصوصاً وان الصعوبات التي تثيرها ليست باقل اهمية من حججها ومبرراتها ، مما يتطلب منا اسلوباً برهانياً وجدلياً في آن واحد ؛ برهانياً لعرض اطروحة وحدة العقل ببراهينها ومعطياتها الاساسية ؛ وجدلياً لتفسيرها - عبر غارات النقد العارم الذي أثارته منذ العقد الثالث من القرن الثالث عشر في أروبا والذي كان الاكويبي ابرز مثيله - وتبريرها واستخلاص نتائجها ودلالاتها الفلسفية ، بتجاوز ابن رشد نفسه بكيفية ما .

ومنذ البداية ينبغي ان نشير الى طبيعة الوحدة التي يقول بها ابن رشد . فهي بالتأكيد ليست وحدة المبادئ التي توجد متطابقة عند جميع الناس . وليس وحدة في كيفية التعقل البشري ذات النمط المواطئ بين كل الافراد ، كما انها ليست وحدة نفس الطبيعة الجوهرية التي تمتاز بها كل العقول ، كما يقولو بعض شراح الرشدية المعاصرين⁽¹⁾ ، ومن باب اولى ليست وحدة عددية ، بل هي وحدة نوعية من حيث انه لا يوجد في نوع العقل المادي الا عدد او

(1) امثال محمود قاسم ، انظر ، في النفس والعقل . . . ، ص 260 وما يليها ، وكذلك : Nogales El destino : in L'homme et son destin Louvain, ed. Nouwerts, 1960, p. 303 Cruz-Hernan des M., Historia de la filosofia espanola, Madrid, 1957, t. I, p. 172.

فرد واحد يشترك فيه جميع افراد الجنس البشري . فكيف تبني لابن رشد ان يبني هذه الاطروحة ويدافع عنها ؟

ان انطولوجية ابن رشد ونظريته المعرفية هما اللتان تحددان ابعاد ومدى نظريته العقلية . فبفضل تطبيق المبادئ الميتافيزيقية والابيسمولوجية على الوظائف النفسية والعقلية ، ويفضل رصد مسلسل المعرفة وطبيعتها وطبيعة ادواتها ايضاً ، تتحدد طبيعة العقل وتستخلص وحده . اذن يلزم الانطلاق من المبادئ الى الواقع ، ومن الواقع الى المبادئ لتأسيس البراهين على وحدة العقل .

أولاً : إثبات وحدة العقل الهولاني :

1) الحجج الانطولوجية :

يمكن ان نحصي خمس حجج ميتافيزيقية على وحدة العقل ؛ وقد وظف بعضها ابن رشد ، بشكل صريح ، وبعضها يوجد مستثمراً للتدليل على قضايا اخرى قريبة او بعيدة من ميدان نظرية العقل ونراها تصلح لتدعم هذه النظرية بكيفية او باخرى .

واهم حجة رشدية هي ما يمكن تسميتها بحججة اللامادية وقد عرضها مراراً وبكيفيات متباعدة وفي سياقات متعددة .

تقوم هذه الحجة على مبدأ بمقتضاه تكون المادة سبب الكثرة والاختلاف والانقسام والتفرد والشخص ، في مقابل الصورة - او الكمال ، او الفعل او النوع او التعريف او الماهية - التي هي اداة التوحيد او الوحدة . فالمادة سبب الكثرة العددية والصورة سبب الاتفاق في الكثرة العددية . وبذلك يكون الدور الانطولوجي للمادة هو اضفاء الوحدة بحسب العدد الامر الذي يؤدي الى الكثرة . لأنها تميز الافراد وتشخصهم « اما يفترق الشخص عن الشخص من قبل المادة »⁽¹⁾ ، اما دور الصورة الانطولوجي ، فهو التوحيد على صعيد النوع ، اي أنها تعطي الكثرة بحسب النوع ، الامر الذي يؤدي الى الوحدة . ان النوع يوحد الافراد في الكمال النوعي ، والمادة تميزهم في داخله . وبذلك يتفق الافراد في نفس الكمال ، ويختلفون في الصفات المادية ؛ ومعنى ذلك ان الصورة النوعية متعددة في مختلف الأفراد ، لأنها تحل في المادة ، اي ان الوحدة بالمادة تعطي للصورة وجودها الامتدادي والكمي الذي هو علة الكثرة⁽²⁾ ، وبالتالي لا يجوز ان « توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة

(1) ابن رشد ، *تهافت التهافت* ، القسم الأول . ص : 93 .

(2) انظر . Verbeke , G , *l'unité de l'intellect. Rev . Philo . louv No 58 , p . 228*

بالصورة بغير مادة»⁽¹⁾ ، وفي المقابل تمنع الصورة للمادة وحدتها وتمرجها إلى الفعل ، لأنها على صعيد المادة وحدها ، وعلى صعيد الجنس ، لا يوجد شيء محصلًا بالفعل ، فالوجود الفعلي يبدأ في النوع ؛ ويتتحقق النوع ، باعتباره ماهية ، في الأفراد ، أذًا يمكن أن يوجد إلا بهم ومن خلائهم .

ونشير إلى أن آلية التكثير بالمادة والتوحيد بالصورة لا تحكم إلا في عالم الكون والفساد أما عند الانتقال إلى مجال عالم العقول المفارقة فإن هذه الآلية تكفي عن التأثير ، لأن عالم لا مادي ، وفي المقابل يبيّن عليه قانون خاص آخر هو قانون «الواحد سبب الكثرة»⁽²⁾ . ويتبنّى هذا المبدأ يكون ابن رشد في مقابل التيار السينيوي الذي لا يميز صدور الكثرة عن الواحد / وبفضل هذا المبدأ الخاص بتفسير انقسام العالم السماوي ، يكون ابن رشد قد انفرد تكثير العقول في ذاتها ، إذ بالرغم من إثباته لوجود التباين بين هذه الكائنات السماوية العاقلة ، فإنها ، في حد ذاتها ، غير متكثرة . وهكذا «فوجود الكثرة في العقول فقط دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار على أصولهم ، فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلًا»⁽³⁾ .

ازدواجية في طبيعة العقل وازدواجية في آلية التكثير والتوحيد : إلى ماذا سيؤدي تقاطع الواقع بالمبادئ ، وتقاطع مبادئ العالمين فيما بينها : هل سيتصدر السيكولوجي على الانطولوجي أم العكس ؟

يفضل ابن رشد في هذه المرحلة أن يظل وفيما لقتضيات وشروط الخطاب الفلسفية ، القائمة أساساً على مراعاة المبادئ المصادق عليها في البداية عند استخلاص التنتائج المنطقية المترتبة عليها ، بغض النظر عن المعطيات التجريبية ، وذلك بواسطة منهج برهاني محكم البناء ، ولا شك أن هذا الوفاء لا بد أن يفضي بصاحبها إلى مغامرات انطولوجية لا يمكن التنبؤ بها في غالب الأحيان .

وهذا ما تم فعلاً بقصد طبيعة العقل المادي ؛ فعند الدفع بوضعية طبيعته إلى نهايتها ، نجد أنفسنا مع ابن رشد أمام نظرية وحدة العقل المادي مباشرة ، بكل غرائبها الواقعية ومعقوليتها الفلسفية ، ومصاعبها ومتارقها المعقّدة .

(1) ابن رشد ، ت . ت ، ق 93 انظر ما بعد الطبيعة ل 1684 ، 1094 و 1099 و 1098 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 422 ، انظر أيضاً ، ص 37 و 407 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 340 .

ذلك انه ان اخذنا بعين الاعتبار المبدأ الذي يجعل المادة هي علة الكثرة والاختلاف والفردية ، وتأملنا الطبيعة اللامادية للعقل المادي ، فانتا ستنتهي إلى اثبات وحدته ضرورة ، والا « فان وضع نفوس من غير هيولي ، كثيرة بالعدد »⁽¹⁾ مجال ، ما دامت « الكثرة العددية الشخصية ، اما انت من قبل المادة »⁽²⁾ ، وبعبارة مقتضبة ، لأن العقل المادي ليس مادياً ، فهو ليس كثيراً ، ولذلك فهو واحد . وهكذا لا يملك العقل الا السبب الذي يجعله واحد بال النوع ، اما السبب الذي يجعله واحداً بالعدد ، اي السبب المادي الذي يسمح للكم والامتداد والتشخص بالتأثير عليه ، فيفتقر اليه . وباختصار ، العقل مفارق ، اذن فهو واحد .

وفي المقابل ، لو افترضنا وجود عقول مادية متعددة ببعد الافراد ، فسيكون من اللازم علينا اعتبارها صوراً جوهرية للاجسام ، الامر الذي يعني انها مستصير مادية ، ومن ثم خاضعة للاحتمالات الفيزيائية ، كالحرارة والثقل والانفعال وكل التقلبات والظواهر الاخرى ، او في احسن الاحوال ستكون العقول الهيولانية حواسً سادسة لا طائل من ورائها ، او السقوط في الزام اللامادية . فلتلقي هذه الصعوبات المخالفة لطبيعة العقل المفارق وللمبادئ الفلسفية المصادر عليها او المبرهن على صدقها ، يتوجب احترام مبدأي الوحيدة العددية والتوعية ، خصوصاً وانه سبق ان بينا ان لا مجال لتصور وجود كثرة عددية دون مادة . وهكذا تؤدي الى وحدة العقل المادي سواء اخذنا الطريق السلبي او الايجابي⁽³⁾ .

/ وترتبط هذه الحجة ، بحججة اخرى تقتضيها وتكملها ويمكن تسميتها بحججة المخلود . فالازلية عند ابن رشد ترتبط باللامادية اي انها ترتبط بالخلو من العنصر المادي والقوى ؛ وفي المقابل ينطوي كل متكلون وفاسد على عنصر مادي⁽⁴⁾ وقوى⁽⁵⁾ ؛ وحيث ان

(1) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 83.

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 68.

(3) فيربيك ، م . م ، ص 228 انظر ايضاً : بروطون : Breton , S . L'unité de L'int . , Rev . sciences : phio . théolo . Fr . № 62 , 1978 , p . 227.

(4) يعلن ابن رشد عن اطروحته في وحدة العقل المادي بكيفية صريحة في كتاب النفس 5u111 : 575 - 84 - 85 . حيث يقول « وكما سبق لي ان برهنت على ان العقل هـ . واحد بالنسبة لكل الناس ، وان النوع البشري خالد (وقد شرح هذا في غير هذا المكان) فإنه يلزم الا يحزم العقل هـ . من المبادئ الطبيعية المشتركة بين كل النوع الإنساني ، اي القضايا الاولى ، والمبادئ الوحيدة المشتركة بين الجميع » وانظر ايضاً م . م ، 111 ، 5 : 424-427 (ص 401) .

(5) واما وجوب ان تنسد الاشياء المشار اليها هنا من قبل ان لها هيولي يمكنها ان تقبل الصورة في وقت وتتخلى =

العقل « المادي » ، غير مادي وغير قوي بالمعنى الحقيقي للكلمة ، فانه « عقل غير متكونون وغير حادث »⁽¹⁾ ، ومن ثم فهو خالد ، وهو خالد ايضاً لانه لا ينطوي على تناقضات داخلية تسببها المادة عن طريق دخولها في مركب . وفي المقابل لو افترض ان العقل المادي متعدد بتعدد الافراد لاتصف بالمادية وتعرض بالتالي ، للكون والفساد ، في حين هو بالتعريف ليس كذلك ، ومن ثم فالعقل خالد ، اذن فهو واحد⁽²⁾ .

وبهذا يكون ابن رشد قد حقق هدفين في آن واحد . من ناحية ، تابع الخط الأرسطي المادي الذي يجعل المادة علة الشخص والاختلاف ، في مقابل التيار (تيار الاكوانية) الذي يعطي هذا الدور للصورة ، بدعوى ان المادة باعتبارها مبدأ لقول التحديد ، فانها لا تستطيع ان تحدد طالما انها بالذات مفتقرة اليه بدعوى انه حتى لو اعتبرت جوهراً او متوجهرة فلن تكون قادرة على تكوين جوهر واحد مع النفس او المبدأ الروحي⁽³⁾ ، لأن اي شيء يتكون ، فلا بد ان يتكون من مبدأ بالقوة وآخر بالفعل ، ولا يمكن ان يكون نتيجة مبدئين الفعل معاً ، ولذلك يعتبر هذا التيار النفس العاقلة صورة للجسم ، من حيث انها هي التي تحدد وتفرد ، ولكن لا باعتبارها صورة مادية بل من حيث كونها صورة روحية . الامر الذي يجعل الانسان عبارة عن مركب جوهرى من المقولتين الكبيرتين اللتين يحتضنها الوجود وهما المادة والروح⁽⁴⁾ . اما ابن رشد ، وهذا هو الهدف الثاني ، فقد كان هو ان يخلص مفهوم الانسان من عنصر الغموض الذي يميز هذا المركب البشري الاكوانى غير القابل للفهم والرافض لمقتضيات الانسجام والتماسك المنطقي - الانطولوجي . وبهذا يكون ابن رشد كأنه

= عنها في وقت آخر » ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 985 ، انظر ايضاً مقالة ل ، ص 1451 - 1452 ؛ وكذلك تلخيص ما بعد الطبيعة ص 121 .

(1) « والأزلية ليس فيها قوة ، والكافئة الفاسدة ، فهي التي توجد فيها قوة » اما بعد الطبيعة مقالة ط ، ص 1198 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111 ، 150 انظر تيري ، م . م ، ص 44 ، وكذلك نوغاليس في مقالة حول خلود النفس عند ابن رشد ، م . م ، ص 165 .

(3) انظر باسان ، م . م ، ص 29 وانظر هامش (3) من الصفحة السابقة . وكذلك مقالة : picavet,F , I,aver- roisme et les averroistes du XIII siecle , Rev . de L'histoire des religions , Paris , p . 58 . 66 1902 . وانظر ايضاً تيري (م . م) ، ص 59- 61 حيث يثبت لابن رشد رأياً يقول فيه بالوحدة والتعدد ، وبالخلود والفناء .

(4) فيرييك ، م . م ، ص 231 - 232 .

(5) نفس الإحالة السابقة .

قد عاد ليحدد معالم الإنسان بكيفية شبيهة بالتحديد المعتزلي به باعتباره جسماً في الأساس⁽¹⁾.

ولعل هاجس تخلص الأرسطية من شوائب الأفلاطونية كان وراءه دافع تصفية الوجود المادي من كل ما يشوبه من غموض ورمزية ووسائل الأفلاطونية الجديدة، والذي التقي بالروح النسقية والجسورة في آن واحد والتي تسعى إلى الدفع بالباديء إلى نهايتها، لاستنفاذ كل نتائجها. ومن الممكن افتراض حضور الخلفية الدينية بكيفية أو باخرى في هذا الموقف ولو على نحو لا شعوري، خصوصاً وأن الإسلام يقيم فصلاً قاطعاً بين المستويين الاهلي والبشري، وبالخصوص وأن هوس الوحدة تجسد سياسياً وعقائدياً بشكل ملموس لدى القوة السياسية الشاملة والسائلة في المنطقة حينئذ، قوة دولة الموحدين، التي قدمت نفسها بدليلاً ايديولوجياً وسياسياً للدولة المرابطية «المشيبة» بجعل «ايديولوجية الوحدة» الغطاء العقائدي الذي مرروا عبره إلى سدة الحكم، وتحقيق مكاسب تاريخية بفضلها.

ويستمر ابن رشد حجة رياضية منطقية ذات أصول ايلية هي حجة - «امتناع مالا نهاية له على ما هو موجود بالفعل سواء كان أجساماً أو غير أجسام»⁽²⁾ ، في إثبات وحدة العقل بكيفية غير مباشرة .

والعلة في نفي وجود اللانهاية بالفعل لها مظهران؛ فمن ناحية ، القول بوجود اللانهاية بالفعل «يلزم عنه ان يكون ما له لا نهاية اكثراً من ما لا نهاية له»⁽³⁾ وهو محال . والمظهر الثاني يتجل في ان القول بوجود اللانهاية بالفعل يؤدي الى ان الجزء سيكون مساوياً للكل «فانه لو وجدت اشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل . اعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزئين ؛ مثال ذلك ، انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له بالفعل من طرفه ، ثم قسم قسمين ، لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل . والكل لا نهاية له بالفعل . فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منها بالفعل»⁽⁴⁾.

(1) بصلة موقف المعتزلة من الإنسان انظر ، البير ناصر ، فلسفة المعتزلة ، ص 75 - 86 . وانظر ايضاً

مقالاً : Bernard , M . la notion de l'imechez les premiers Mū tazilites , Studia islamica 36 1972 ; le

انظر savoir entre l'volonté et la spontanéité selon . An -Nazzamet Al - Gāhiz , SI 39 (1974).

ايضاً ، عبد الكريم عثمان ، نظرية التكليف بيروت 1971 ، ص 309 - 319 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ص 93 .

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ص 93 .

(4) ن . م ، ص 94: ويقول في السماح الطبيعي «وبالجملة قولنا ما لا نهاية وجود بالفعل ، يظهر عند التأمل أنها متناقضان لأنه من جهة ، ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً فهو تام وكل ومتناه =

وعند تطبيق هذه الحجة على العقل تتكون لدينا المحاكمة التالية والتي تتخذ شكل برهان بالخلاف : فلو تکثر العقل بتکثر الأفراد ، في الوقت الذي نعلم فيه انه خالد وغير فاسد ، والافراد فانون ، لأدى ذلك الى وجود عقول مادية لا نهائية بالفعل وبعد وفاة اصحابها ، وهذا محال اذن العقل واحد⁽¹⁾ ، او بعبارة اخرى ، عندما نفترض ان العقول المادية كثيرة بحسب الأفراد ونحتفظ لها بطبعها الخالد ، وللأفراد بطبعهم الفاني ، في عالم يمتاز هو الآخر بالخلود وبنوع بشري خالد لا بداية له ولا نهاية ، فان ذلك سيؤدي الى وجود عقول لا نهائية بالفعل ، لأنه ما زال تعاقب الجنس البشري مستمراً الى اللانهاية في التولد والفتاء ، وكلما هلك افراد اضافت عقولهم الخالدة الى عالم الوجود بالفعل وهذا محال ، لأن مفهوم اللانهاية الموجودة بالفعل متناقض الاطراف كما مر بنا⁽²⁾ .

ويمكن ان نستخلص من هذه الحجة ، حجة اخرى ، تقوم على المبدأ المعروف الذي يمنع على الطبيعة ان تصنع باطلًا ؛ ذلك انه لو بقيت هذه العقول موجودة دون اصحابها عند وفاتهم لما كانت تقتدر على القيام بعهامتها المعرفية ولما استطاعت ان تستكملي اي انسان ، وهو امر غير جائز في إطار الغائية الرشدية . كما تنتهي هذه الحجة على دليل آخر يوجب امتناع الدور ، فلو كان العقل متعددًا بتنوع الافراد ، لكان لكل عقلين عقل يوحدهما ، وعقل آخر يوحد العقول الثلاثة وهكذا يصير الامر الى ما لا نهاية ، وهو محال ، ولذلك وجب القول ان العقل واحد ، وهو الذي يبقى بعد هلاك الابدان⁽³⁾ .

ويمكن ان نتكلّم عن وجود حجة اخرى عند ابن رشد ، كامنة او مستعملة في مجالات اخرى ، وهي التي يمكن تسميتها بحجة «المادة الاولى»⁽⁴⁾ ، وتقوم على أساس المائلة بين عالم الكائنات الحسية وعالم المعقولات والعقول ؛ فمثلاً ان القوة الخالصة للكائنات المادية واحدة ، وهي المادة الاولى - بخلاف الصور المتعاقبة عليها وهي كثيرة - فكذلك يتعمّن ان تكون القوة الخالصة للكائنات العقلية او مادتها الاولى واحدة ، وهي العقل بالقوة او العقل المادي . وهكذا فهذا الاخير واحد بالنسبة لكل المعقولات والعقول النظرية ، التي هي بثابة الصور

ص : 27 وتنافي هذه الاطروحة مبدأ آخر هو أن المادة او القوة لا متناهية ، في حين أن الصورة او الحد ، وهو خارج الى الفعل ، متناه ، ن . م ، ص : 35 ، 31 ، 27 .

(1) انظر الأكوبيني ، م . م ، ص 305 . بيکافی ، م . م ، ص 68 .

(2) انظر ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 95-96 .

(3) انظر نقد الأكوبيني لهذا الدليل ، م . م ، ص 301 . وانظر ايضاً بيکافی ، م . م ، ص 68 .

(4) وقد استعمل هذه الحجة احد الرشدين اللاتين هو جان كوجنان . انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص

. 39 - 38

المتعاقبة عليه ، ولذلك فهو مادة المقولات والعقول⁽¹⁾ . ومثلاً تتحدد كل الصور المادية بالمادة الأولى والوحيدة ، فكذلك تتحدد كل العقول والمعقولات في العقل المادي (هـ) الذي هو الموضوع المشترك بالنسبة لها . فالعقل المفارقة والمعقولات تنطوي جميعها على هذا العقل الوحيد والمشترك وتتحدد به ، الا العقل الأول .

وتتعدد هذه الحجة صيغة أخرى هي صيغة البرهان بالخلف الآتية ؛ فكما أنه لا يمكن وجود مادة أولى لا نهاية لها بالنسبة للصور المادية لانه « ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجدنا ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل »⁽²⁾ ، فكذلك يستحيل وجود عقول مادية او بالقوة لا نهاية لها ، لانه عندئذ ستوجد عقول لا نهاية لها بالفعل ، وذلك مستحيل ، ولذلك فالعقل المادي واحد .

كما يمكن تدعيم هذه الحجة بالبدأ الانطولوجي الذي يقول بعدم تأثير الوحدة المفارقة بالكثرة الصادرة عنها . يقول ابن رشد : « وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال أن المبدأ الواحد أباً فاض عنه أولاً واحد ، ثم فاض عن ذلك الواحد كثرة . فان هذا أباً يظن به لازم اذا شبه الفاعل الذي في غير الهيولي بالفاعل الذي في الهيولي »⁽³⁾ ، اي ان وحدة العقل الهيولي او وحدة المادة الأولى تستطيع ان تستوعب كثرة الاشياء المعقولة والمادية وتسرى في كل الاشياء الخارجية ان الفعل ، دون ان يستلزم ذلك كثرة في ذاتها ، فهي واحدة في ذاتها ، كثيرة في تجلياتها الجزئية⁽⁴⁾ .

وهكذا تتضارب هذه الحجج كل من جهته لاثبات وحدة العقل المادي في ذاته (من حيث هو واحد بسيط) وبالنسبة لكل افراد البشر (من حيث هو واحد بالعدد) . كما أنها تتضاد فلتغطي مجالات الانطولوجيا (حجنا اللامادية وامتناع الالهانية بالفعل) والزمن (حججة الخلود) ومحال علاقة الوحدة بالكثرة او علاقة الميتافيزيقا بالكونسولوجيا (حججة وحدة المادة الأولى وحججة عدم تبادل التأثير بين وحدة المبدأ والكثرة الصادر عنه) . وفي الحقيقة يمكن رد هذه الحجج الخمس الى ثلاثة فئات : الفتة الأولى ، والتي تضم الحجتين الاولتين ، تعتمد

(1) انظر مقالة الزاي من ما بعد الطبيعة ، ص 780.

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 223.

(3) ابن رشد ، ت . ت ، ق 1 ، ص 378 - 379.

(4) « المادة الأولى ، وان كانت واحدة ، فانها كثيرة بالقوة والاستعداد » ما بعد الطبيعة ، ل ، 1449 . كما يقول « فانه قد يظن ان المادة الأولى لما كانت مشتركة ، ان لها طبيعة الأمر الكلي المحمول على كثرين ، ولذلك ظن قوم ان المادة الأولى هي الجسم ، ولو كان ذلك كذلك ، لكان ذات صورة ولم تكن واحدة بالعدد ، بل واحدة بالصورة ، وقد قيل في غير ما موضع انها واحدة بالعدد » ن . م ، ل ، ص : 1474 .

على مبدأ ربط الوحدة والخلود باللامادة واللاقوة ؛ والفتة الثانية ، وتنضم الحجة الثالثة والرابعة تقوم على مسلمة امتناع الالهانية بالفعل سواء في اتجاه خلود العقل او صوب وحدة العقل المادي في حين تستند الحجة الاخيرة على مسلمة اولوية وتميز المبدأ من حيث هو واحد عن الآثار الصادرة عنه . ومن ثم يبدو ان الخلفية النظرية لهذه الحجج مع مسلماتها قائمة على اطروحة مفارقة العقل المادي في نهاية الامر .

2) المبحث الابيستيمولوجي :

تتعلق الحجج الابيستيمولوجية على وحدة العقل المادي (هـ) من طبيعة موضوع المعرفة العقلية وفعلها وكيفية التواصل وشروطه بين الكائنات العقلية . اذن من الموضوع الى الفعل فالى الاداة . تلك هي مسيرة تحليل ابن رشد لهذه الحجج .

فاذًا حللتنا طبيعة المقولات - أي موضوع المعرفة - فاننا سنجدها تميز بخصائصين رئيسيتين على اساسهما يمكن بناء حجتين متداخلتين ، هما خاصية الكلية وخاصية الوحدة .

وبالفعل فان جزءاً كبيراً من قيمة المعرفة العقلية يرجع الى كونها كلية . فلا علم الا بالكليات . فما الذي يضمن الطابع الكلي للمفاهيم العلمية ؟

يمكن ان نصل الى الاجابة على هذا التساؤل بالطريق السلبي ؛ فلو افترضنا ان العقول المادية متعددة وفردية ، فسيقول ذلك الى ان يكون لكل فرد او لكل عقل معارفه الخاصة ، ومعقولاته الشخصية وصوره الفردية ، وعندئذ لن يكون الفرد قادرًا على التفكير الا بافكاره الخاصة ، اي انه لن تتجاوز معرفته حدود الفردية مما يتنافى مع الشرط الكلي للمعرفة ، ويؤدي ذلك الى ان تسقط « المعرفة » الى درجة التجربة الحسية والفردية ، وتخلي من « لحظة التعالى »⁽¹⁾ ، فالعلم بالاشخاص - كما يقول ابن رشد - هو حس وخيال ، والعلم بالكليات هو عقل⁽²⁾ ، اي ان هذه المعرفة لن تصل الى عتبة « المصنوعات التي هي اين عند الصناعة » ، اي الكليات التي هي اعرف عند الطبيعة ، ولن تشير الكليات ، وبالتالي معروفة لكل واحد من الناس ، مما يعني انهم سيظلون سجناء الفردية ، وحبسي الآحاد ، « والاعرف عندنا » ، ولن يصلوا الى ماهيات الاشياء الاقرب إلى الطبيعة⁽³⁾ .

(1) فيربيك ، م . م ، ص 233 .

(2) تهافت التهافت ، ق 2 ، ص 701 - 702 .

(3) حول الاعرف عندنا والاعرف في ذاته انظر ابن رشد تلخيص كتاب البرهان (تح . ج . جيهامي) ، 374 : 12 - 17 .. ، تلخيص الجدل ص 600 : 10 .. ، شرح كتاب البرهان (تح . ع . بدوي) ، ص 189 - 188 .

فإن أردنا ضمان وجود العلم ، وتجاوز عتبة المعرفة الحسية والانعتاق من سجن الفردية إلى لحظة الكلية والشمولية ، فلا مناص من الاعتراف بوحدة العقل .

ولكن لا بد من معالجة صعوبتين تترتبان على عملية استبطاط طبيعة العقل الوحدوية من طبيعة العقول ؛ فحوى الصعوبية الأولى هو ، أنه إذا كانت المقولات ذات طبيعة كلية ، فستكون بالتالي مشتركة ، والمشترك من طبيعته أن يوجد في «أشياء كثيرة» : فهل العقل الميولي كلي أم أنه ذو طبيعة جوهرية ؟ إذا كان كلياً ، فلا يمكنه أن يكون مفارقًا ، لأن الكلي لو فارق لأصبح واحداً وبالتالي جوهرًا ، وهو محال لأن الكلي لا يمكن أن يكون جوهرًا . وإن كان جوهرًا ، فلا يمكن أن يكون كلياً ، أي لا يمكن أن يكون مشتركاً . أذن نحن أمام الزام مزدوج : أما أن نقول عن العقل المادي بأنه كلي ، ومن ثم ليس جوهرًا ، وبذلك سيكون مخالطاً ، لكل الناس ، أو نقول عنه أنه جوهر ، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون مشتركاً ، لأن الاشتراك لا يوجد إلا للكلي . وحل هذه الصعوبة يمكن في اعتبار العقل المادي جوهرًا من نوع خاص ، أنه جوهر بالقرة ، أي أن جوهره أن يكون بالقرة جميع الناس أو جميع عقولهم ؛ شأنه شأن المادة الأولى بالنسبة للاشياء الحسية . ومن الواضح أن مفهوم الجوهر هذا يبدو قريباً من مفهوم الكلي ولكنه لا يتوحد به . أما الصعوبة الثانية فيعود أصلها إلى الفرق بين المقولات والعقل المادي من جهة القوة والفعل ؛ فالمقولات باعتبارها كليات ، هي أمور خارجة إلى الفعل ، في حين أن طبيعة العقل المادي طبيعة قوية أو استعدادية ، فكيف يتحقق لنا استخلاص طبيعة العقل المادي من طبيعة المقولات وها بهذه الحال من التناقض ؟ حل هذه الصعوبة في الرجوع إلى المفهوم المزدوج للعقل المادي ، فهو واحد بالقرة كثير بالفعل ، واحد في ذاته وكثير في غيره ، كما أن مبدأ صيرورة العقل معقولاته عند تعقلها يساهم في تضييق الشقة بين الحدين . وبذلك من حقنا استخلاص طبيعة الواحد منها من طبيعة الآخر .

ونسجل من جديد بهذه المناسبة رغبة ابن رشد في الإعلاء من شأن المعرفة العلمية بجعلها بعيدة عن اهواء الأشخاص وعن ظروفهم ، أي بتبخليصها من الطابع النسي والخطابي والجدلي ، فهو لا يريد أن تكون المعرفة منقسمة وشخصية ونسبية ومتغيرة ، لأن هذا النمط من المعرفة مجاله الظن لا العلم . «إن البرهان والحد الصحيح يجب أن يكون من الأمور الضرورية الدائمة . . . أنه كما لا يمكن أن يكون علم ولا جهل بما ليس بضروري بل ظن ، كذلك ليس يمكن أن يكون علم للاشياء التي يمكن أن تكون بحال ويمكن أن تكون بخلافه . . . إن العلوم

هي امور ضرورية . . . وليس يوجد في الاشياء المتغيرة علم ضروري ⁽¹⁾ ، لأنها ميدان ما دون العلم ، ميدان الظن والخطابة والجدل ، اما الفيلسوف او العالم فعليه نشان معرفة لا شخصية متعلالية تقتضي ، في نهاية الأمر ، ربط الفكر البشري مبدأ مستقل عن الافراد والجماعات له صبغة الشمولية والوحدة .

وليس معنى ذلك ان ابن رشد يعتقد ان الصور العقلية هي المعرفة وان صدقها وصوابها قائم فيها بذاتها ، بل يعتبرها مجرد وسيط لنقل المعرفة ، اي انها تحيينا الى الاشياء او بالضبط الى بنيتها الداخلية ، لأنها وحدها معيار الصدق ؛ ان المقولات مرتبطة بالاشياء الحسية لأنها مستحصلة منها ولكنها تتشكل ككيان كلي .

ونستطيع ايضاً استناداً الى الجانب الوحدوي للحقيقة وللمقولات ان نبني حجة اخرى على وحدة العقل . ان المقول او النوع الكلي لا يمكن ان يكون الا واحداً في عرف الرشديه ، كما ان الماهية لا يمكن ان تكون متعددة ، والا استحال المعرفة . اذ لا يستطيع الانسان ان يعرف بالانواع او بالماهيات الكثيرة المضافة الى نفس الموضوع المشار اليه او الى نفس الحقيقة الواحدة ، لأن « تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم الصحيح » ⁽²⁾ ، وهذا غير معقول منطقياً وواقعاً ، طالما ان « العلم الصحيح » لا اختلاف فيه ولا تباين في الآراء في شأنه ، ولذلك منها كثرة الانواع او المقولات التي تعبّر عن ماهية الشيء او حقيقته ، فلا بد من استخلاص نوع واحد عام ومفرد يضمن مصداقية العلم . فاذا كان الامر كذلك ، وكان العقل هو الذي يدرك المعرفة العلمية او هو القادر على ادراك ماهيات الاشياء ، فهو مثيل لها في وحدتها ، والا فلو افترضنا ان الماهية النوعية واحدة والقول كثيرة فاننا سنعود إلى كثرة المقولات او الماهيات بالنسبة للشيء الواحد ، ومن ثمة تستحيل المعرفة او « هكذا - كما قال احد الرشديين اللاتين » ⁽³⁾ . نجد افسينا امام خيار حرج : اما ان العقل واحد ، او انه لا يعرف » ، اي اما ان نضحي بوحدة العقل فستتحيل المعرفة او نوحده فت تكون المعرفة ممكناً ؛ مما يعني ان المعرفة العلمية مشروطة بامرین اثنین ، بوحدة الموضوع العقلي وبوحدة اداة المعرفة العقلية . فلضمان المعرفة ينبغي الاعتراف بوحدة العقل ، ولكن من اجل الاقرار بوحدته تجحب البرهنة على وحدة المعرفة . فالاشراط متبادل بين وحدة العقل ووحدة المقول ، او بعبارة اخرى نعرف طبيعة العقل من طبيعة العلم ، ونستشف هوية العلم

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 985 - 986 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 702 - 703 .

(3) هو انطوان دي بارم Antoine de Parme انظر كوكسيوبكز ، م . م ، ص 151 .

من طبيعة اداة الحصول عليه ، فالعلم يكشف طبيعة العقل او يكشف عنها والعقل يكشف حقيقة العلم ويضمن اسسه .

وهكذا يتم الانتقال من وحدة المعمول الى وحدة العقل ، من وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة التي تعكسها الى وحدة اداة المعرفة ؛ فكان الانتقال هذه المرة من الوحدة الابيستيمولوجية الى الوحدة الانطولوجية ، مما يجعل وحدة الموضوع هي أساس وحدة الذات ، واستقلال الموضوع عن الاشخاص والأشياء الجزئية والحسية هو أساس استقلال العقل كذلك . ولا يتم ذلك بالتضحيه بالواقعية في سبيل مثالية تعتبر المعمول واحداً ومستقلأً تماماً عن الانسان ، بل لا ينفك ابن رشد عن التذكير بضرورة الاحالة الى عالم الاشياء ، والى وحدة العالم التي هي مصداق وحدة الحقيقة ووحدة العقل .

ونعثر على صياغة هذه الحججه عند ابن رشد في تهافت التهافت بهذه الكيفية « العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً ، تشتراك فيه ، وهو ماهية ذلك النوع ، من غير ان ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص ، من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت واذا تقرر هذا في أمر العقل ، وكان في النفس ، وجب ان تكون غير منقسمة بانقسام الاشخاص ، وان تكون ايضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ، وهذا الدليل في العقل اقوى ، لأن العقل ليس فيه معنى للشخصية شيء . واما النفس ، فانها وان كانت مجرد عن الاعراض التي تعددت بها الاشخاص ، فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص وان كانت مدركة»⁽¹⁾ .

ويمكن ان ننظر الى هذه الحججه من زاوية العارفين ، اي من زاوية نقل المعرف وانتهاها بين الناس ، وفي هذا الاطار تطرح مسألة الوحدة عبر إشكالية التواصل . . .

ان عملية التلقين او التواصل ، هي عملية لنقل معرفة من شخص لآخر بواسطة المقولات او المفاهيم . وبالتأكيد ، فان نجاح هذه العملية يتطلب وحدة المدلول ، اي وحدة المسند اليه ؛ بعبارة اخرى تقتضي عملية التفاهم ، اي اتفاق المعلم والمتعلم في تصور نفس المعنى ، ووحدة مسبقة اساسية هي وحدة مضمون المعرفة ، ولكن هذه الوحدة غير كافية ، ولذلك لا بد من وحدة اخرى ، هي وحدة الذات التي يصدر عنها فعل التلقين وفعل التلقي .

ومن المفيد ان نشير الى ان عملية نقل المعرفة من الانا الى الآخر مختلف عن عملية نقل

(1) تهافت التهافت ، ق 2 ، ص 855 - 856 .

الصورة البشرية من فرد الى آخر ، فيبينا لا ينقل الاب الى ابنته ، في عملية الانجاب - سوى صورته النوعية وليس كل صفاته الجزئية ، فيتقاسم الابن مع والديه خصائصها المشتركة المميزة للجنس البشري ، في الوقت الذي يتبعه عنها بصفاته الشخصية⁽¹⁾ ، ولذلك فان « المكون والمتكون اثنان بالعدد واحد بالصورة»⁽²⁾ كما انه « ليس يوجد في جميع الاشياء ، المولود مثل الوالد ياطلاق ومن جميع الجهات»⁽³⁾ ، ومن ثم لا يتطلب التوليد تواطئاً بين الاب والاب ، بل اشتراكاً فقط على هذا المستوى ، فان عملية النقل المعرفي او التعليم والتواصل ، تفترض اتفاقاً على الحقيقة ، وان يكون التطابق تماماً في عملية النقل نوعياً وفردياً معاً زاء الشيء المنقول ؛ ومعنى ذلك انه لا بد ان يكون نفس المعنى الذي في ذهن التلميذ هو عينه الذي في ذهن المعلم الذي اوصله ايه ، والا لن تحصل عملية التلقين ، طالما ان هدفها هو جعل التلميذ يفكر في نفس ما يفكر فيه المعلم . ولا يتأق ذلك الا بامتلاكهما لنفس العقل ، اي بامتلاكهما لنفس الوسيط ، واشتراكهما فيه . فهذا الاشتراك هو الذي يجعل الحوار ممكناً بين المعلم والتلميذ⁽⁴⁾ . اذن ، « من اجل التفاهم من الضروري تلاشى العقول في «وحدة المعقول» ، او افضل من ذلك ان تلاشى العقول على «قطب الهوية» الذي يضمن التقاء المتميزين وراء الفردية ؛ وعندئذ سيكون العقل في معناه الضيق هو هذا الاشتراك في المعقول المجرد عند نقطة الفردية ، سواء من جانب الذات او من جانب الموضوع ، كي يكون الخير المشترك للجميع ، ولكل واحد»⁽⁵⁾ . ووحدة العقل هذه باعتبارها «وحدة المتعدد» هي التي ترفع فرديتنا الحسية الى مقام المعرفة ، فيكون العقل اداة وحدتنا ، والحواس والخيال اداة تميزنا ، فيتحد الافراد في الكل ليفكروا في الكل وبالكل ، وهذا ما يضمن مصداقية الحقيقة والمعرفة .

وفي الحالة المقابلة ، عندما نفترض التعدد في العقول ، فان التواصل سيغدو مستحيلاً ، وسيظل كل واحد منا منغلقاً في ذاته وفي وعيه الشخصي ، لا يستطيع ان يتحاور مع الغير ، لأن كل واحد يملك معارفه الخاصة به ، الى درجة لا يستطيع معها ان يوصلها الى الغير بالفعل⁽⁶⁾ .

(1) فيربيك ، م . م ، ص 235 .

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 870 .

(3) ن . م ، ز ، ص 880 . انظر ايضاً ، ز ، ص 881 .

(4) ابن رشد ، كتاب النفس ، 5: 717-728 انظر قادری : Quadri , G . , La philosophie arabe dans L'Europe médiévale dés origines à Averroés , Paris , payot, 1947 , p . 281.

(5) بروطون ، م . م ، ص 228 .

(6) يقول ابن رشد « و اذا وضعت ان المعقول متعدد عندئذ سيكون المعقول واحداً بال النوع بالنسبة لي ولك ، واثنين =

الاشتراك اذن ، في نفس الموضوع ، وفي نفس الاداة ، المتميزين باستقلالها عن الشخص الفردي ، هو الذي يضمن الوجود المستقل للحقيقة عن اهواء الناس وظروفهم الخاصة ، الأمر الذي يؤمن تواصلهم واتفاقهم عليها بالرغم من اختلافهم في حيويتهم المذهبية والتاريخية ، كما يضمن تجدد المعرفة واكتسابها عن طريق المجهود الفردي ، لأن الذات لم تعد تكفي نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى العالم لأنها تملك معرفة مسبقة وفطرية او تملك بنورها التي لا يتم سوي تزكيتها بالاحتكاك بالعالم الخارجي ، كما لم يعد التعليم منحصراً في تدقيق هذه المعرفة الاولية ، كما كان شأن عند المثاليين وسيكون عند الاكربيني .

وهكذا تتقاطع سائر العقول الفردية وتنصهر في العقل المادي مشكلة قدرة واحدة جماعية ونوعية . اليست هذه وحدة وجود على صعيد المعرفة ؟

ويمكن ان نضيف الى المجمع السابقة ما يمكن تسميته بحججة الوسط ؛ وتقوم هي الاخرى على اساس الماثلة بين شروط الاحساس وشروط التعقل ؛ فالاحساس يقتضي بالضرورة وجود وسط واحد مشترك بين الحاس والمحسوس ⁽¹⁾ ، وبين الذين يحسون باجمعهم وبين كل المحسوسات ؛ فلكي يضيء النور الالوان ، ولكي ترى العين بل ولكي تتجلى الاشياء لا بد من وسط محاید شفاف يكون واحداً بالعدد ، وقس على ذلك في بقية الحواس . فاذا كان الامر كذلك بالنسبة للمعرفة الحسية فيتعين ان يكون نفس الامر بالنسبة للمعرفة العقلية : فلا يمكن للمعقولات ان تؤثر مباشرة في الانسان ، بل لا بد ان تضاءء في وسط شفاف يجعلها بادية لعين العقل النظري ليدركها . وهذا الوسط لا يمكن ان يكون في الذات ، حالاً فيها ، اي لا يمكن ان يكون فردياً ، بل عاماً ومشتركاً ولكنه محاید للجميع كقاسم مشترك بينهم حتى يضمن الحياد التام بقصد نقله للمعارف . وهذا الوسط هو العقل المادي (هـ) . وهكذا فلأن العقل المادي (هـ) لا مادي ولا انه خالد فهو واحد ؛ ولأن العالم واحد والحقيقة واحدة والعلم واحد ، ولأن الناس يعرفون ويتواصلون ، ولأن العلم موجود ، فان العقل واحد . ويمكن ان نضيف ايضاً : لأن التاريخ واحد فان العقل واحد .

= بالعدد ، ومن ثمة سيكون المعقول يحتوي معقولاً آخرأ إلى ما لا نهاية . وهكذا لن يتعلم التلميذ شيئاً من معلميه ، اللهم ان كانت معرفة المعلم قدرة منتجة وخلاقة لمعرفة وجدت عند التلميذ سابقاً ، على النحو الذي تشعل ناراً اخرأ من نفس النوع ، وهذا حال . والذي دفع الى الاعتقاد بان المعرفة تذكر هو اعتباره ان للمعلم والتلميذ معارف مشتركة « كتاب النفس 111، 1: 714-723 (ص 411-412) ». انظر بقصد هذه الحجة ، الاكربيني ، م . م ، ص 304-305 . وكذلك فيرييك ، م . م ، ص 236 .

(1) بقصد إشكالية الوسط بالنسبة للحواس ، راجع ، ابن رشد ، الحس والمحسوس ، ص 33، 32، 29، 26، 25، 23

العقل المادي (هـ) ، اذن ، واحد ؛ ولكن حتى وحدته هذه ذات سمات خصوصية . فوحدته لا تعني انه جوهر بالمعنى الدقيق ، اي قائم بذاته سواء بداخل الانسان او متعال عنه . وذلك لكون ابن رشد يربط ، من جهة ، بين المفارقة والجزئية « و اذا وضعوا الكليات مفارقة ، لزم ان تكون جزئيات »⁽¹⁾ ؛ ويربط ، من جهة اخرى ، بين الاشتراك والكلية « لأن الجوهر ليس هو جوهرًا لأشياء كثيرة ، وإنما هو جوهر ، أما لذاته ، واما للشيء الذي هو جوهر له ... فان الجوهر لا يوجد في اشياء كثيرة معاً ، والكلي مشترك ، والمشترك يوجد في اشياء كثيرة معاً »⁽²⁾ ، اي الكلي مشترك ولا يفارق ، والجزئي مفارق ولا يكون مشتركا .

وحيث ان العقل المادي صورة نوعية للانسان ، اي انه مشترك لكثيرين ، وحيث ان الصورة لا تفارق ، ولأن العقل المادي أيضاً من « جنس الامور المضافة » الى الانسان ، فهو اذن ليس جوهرًا بالمعنى الذي يكون به مفارقاً مكانيًا ، اي ليس كائناً جزئياً ومتعملاً كالعقلون السماوية⁽³⁾ ، لأنه لو كان كذلك في الوقت الذي يتميز بكون الافراد مشتركة فيه ، لكان هؤلاء الافراد يشكلون وحدة عددية ، لأنه عندما تكون « الاشخاص كلها مشتركون في جوهر واحد بالعدد ، فهي واحدة بالعدد »⁽⁴⁾ ، ومن ثمة فهو اما كلي ما دامت الانسانية كلها مشتركة فيه ، واما جوهر بمعنى الصورة او المبدأ الصوري للانسان ، على الكيفية التي يمكن فيها ان يكون جوهرًا مستقلًا اي انه جوهر بمعنى « النسخ والصورة هو بالحد مفارق للعنصر ، لا بالوجود ، اذ كان لا يمكن في الصورة ان تفارق العنصر »⁽⁵⁾ ، او انه جوهر بمعنى الذي تكون به المادة الاولى جوهرًا ، اي انه جوهر بالقوة .

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 987 . يقول في نفس المقالة « فان المفارقة من جنس الامور القائمة بذاتها ، ولا من جنس الامور المضافة . وعلى هذا ، فلا يمكن ان يكون هنا جوهر الا الجواهر الجزئية القائمة بذاتها ، اما في مادة واما في غير مادة » ص 969 .

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 1002 .

(3) تتميز العقول السماوية اساساً بعدم اضافتها لأي شيء ويتفردها ، حيث يقول في مقالة الحاء « واما جميع التي ليس لها عنصر باطلاق ، لا محسوس ولا معقول ، فان انتها التي صارت من الموجودات ، ليست تنسب في وجودها الى بعض الاشياء ، اي ليست استكمالاً لمادة اصلاً ، وتنسب الى بعض ، وإنما اراد بهذا ، فيما احسب ، العقول المفارقة التي تنسب الى الاجرام السماوية ، على جهة ما يناسب النفس الى البدن » ص 1102 .

(4) ن . م ، ز ، ص 963 .

(5) ن . م ، ح ، ص 1028 .

ثانياً: نقض أطروحة الوحدة: توماس الأكويني :

قبل ان نعرض للحلول الممكنة للصعوبات التي تتعارض اطروحة وحدة العقل ، يتعين علينا ان نتعرف على جانب من الضجة التي اثارتها في أوروبا ، ونتعرف من خلالها على حقيقة الموقف الرشدي وابعاده الفلسفية والايديولوجية .

ان الدفاع عن نظرية وحدة العقل ليس بالامر الهين ، لأن لها مضاعفات جسمية ، لا على الصعيد السيكولوجي والفلسفى فحسب ، بل وايضاً على المستوى الايديولوجي ، هذا فضلاً عن انه يقتضي توظيف جهاز نظري معقد .

وتبدو هذه الاطروحة وكأنها تخالف المألوف والمعارف عليه ، كما تمس عقائد اساسية تتطلق منها الديانات ، في الوقت الذي تبشر فيه بروح عقلانية واسمية بعيدة المدى ، وهذا ما جعلها تثير زوابع من النقد وغاراث من الاستنكار بجانب الحماس الشديد .

لقد توقع ابن رشد نفسه الصعوبات التي يمكن ان تقام في وجه اطروحته وحاول الرد عليها ، ولكنه فعل ذلك فقط كخطوة منهجمية وтикаيكية لبناء نظرية متماسكة . ومع ذلك لم تمنع ردود ابن رشد على هذه الصعوبات وعلاجه لحالات المناهضين للرشدية من توجيه نقدهم العنيف لهذه الاطروحة والعواقب المرتبة عليها .

والتعرف على النقد الذي تعرضت له اطروحة الوحدة ضروري فلسفياً وايديولوجياً وتاريخياً ؛ فلسفياً ، لأن ناقده الاكبر توماس الأكويني رام نقد هذه الاطروحة من داخل الارسطية ليتنهى الى وصف ابن رشد بالخروج عنها⁽¹⁾ ؛ وتاريخياً ، لأن هذا النقد لم يتم في حظيرة الديار الاسلامية بل في أوروبا ، مما جعله اداة اخ hacab للتفكير الغربي بشكل ملفت

(1) يصف الأكويني ابن رشد أكثر من مرة بأنه مشوه الارسطية ، انظر مثلاً ، ص 278 ، من 308 : Thomas d'Aquin , de l'unité de l'intellect. contre les disciples d'Averroés , tr . Bandel , opuscules de St . th . , Paris , 1857 . T . 2.

للنظر ، فكانت اطروحة الوحدة بؤرة تحرر تيارات وتيارات مضادة انعكست آثارها حتى على المستوى الاجتماعي ؛ وايديولوجيا ، لأن نقد الاكويبي كان ينطوي على لبس ، فقد كان يتخذ الارسطية سلاحاً فلسفياً ومنطقياً للانقضاض على الرشدية وابن رشد ، ولكن انطلاقاً من مسلمات لا تمت الى الفلسفة بصلة ، وانطلاقاً من ملابسات صراع ديني وسياسي يمثل فيه الاكويبي يسار الكلام المسيحي . ان التعرف على هذه الجوانب الثلاثة سيسمح لنا ، في نهاية الامر ، بتقييم حقيقي للفلسفة الرشدية ، كما سيعينا على تحديد هوية هذه الفلسفة وتعيين موقعها بالضبط من التيارات الفلسفية التي نشأت على يسار ويسين الارسطية في العصور القديمة والوسطى .

كانت اهم الانتقادات تدور على الادوات المنهجية والمفاهيم الفلسفية التي ادت وأسست القول بوحدة العقل المادي . وكانت حجة اللامادية هي المحور الرئيسي في الاستدلال الرشدي الذي انتهى الى هذه الاطروحة ، ولكن بجانب هذه الحجة وورائها تقف مبادئ لا تقل اهمية عنها .

لقد كان نقد الاكويبي متوجهاً اساساً صوب النظرية الاستراتيجية الكامنة وراء موقف ابن رشد من وحدة العقل ، وهي نظرية الواحد . وقد اتجه المجموع نحو هدف فسخ العلاقة العلية بين الوحدة العددية والمادة ، وبين الواحد والعدد ؛ يدور النقاش اذن خارج حلبة السيكولوجيا ، وخارج نظرية العقل ، انه يدور في ميدان الميتافيزيقا . ومصير المعركة في هذا الميدان هو الذي سيقرر اتجاه النظرية ويعيد ترتيب الأمور في مجال نظرية العقل . ومن هنا نفهم لماذا كان يعتمد الاكويبي في هجومه على استشهادات من مقالات ما بعد الطبيعة⁽¹⁾ .

يذكرنا الاكويبي في البداية بالارتباط الصميمي بين الواحد والوجود ؛ فليست هناك وحدة خارج الوجود ابداً ، ومن ثم فهي ليست امراً عرضياً يلتصق بالجواهر الموجدة ، كما يقول ارسطو في الكتاب الرابع من ما بعد الطبيعة . هذا هو المبدأ الاول الذي يعتمد عليه الاكويبي في حجاجه ضد الرشدية ، وهو بالفعل مبدأ ارسطي . وبعد ان يذكر من جديد ، بالأسكار الاربعة للوحدة التي يقول بها ارسطو ، وهي الوحدة بحسب العدد والنوع والجواهر والتناسب ، يقدم اطروحته القائلة بأن الجواهر المفارقة واحدة بالعدد⁽²⁾ . تبدو هذه الاطروحة ، منذ البداية ، مناقضة للتفكير الارسطي ، اذ ان ارسطو واضح في جعله الوحدة العددية تابعة للمادة . فكيف يستطيع الاكويبي ان يثبت العكس ، اي كون الجواهر المفارقة للمادة واحدة بالعدد ؟

(1) الاكويبي ، م . م ، ص 298 .

(2) الاكويبي ، م . م ، ص 299 .

انه يثبت ذلك عبر مجموعة من الاطروحات يدعى انه يستمدّها من ارسطو . وله بعض الحق في ادعائه هذا ، لأنّ غنى الكتابات الارسطية وتناقضاتها نتيجة للتطور الذي لحق فكره يسمحان لكل التيارات بالانتهاء اليه وال Thuror على النزاع لهذا التأويل او ذاك .

فهناك ، بالنسبة للاكوبني ، نوعان من الوحدة بحسب العدد ؛ نوع يتعلّق بالجواهر المفارقة ، وآخر بالصور والتفوس ، ويقوم النوع الأول من الوحدة على مبدأ موجّه لا يمكن استنباط الواحد من العدد ، ولا العدد من المادة ؛ فليست علة الواحد هي العدد ، بل بالعكس الواحد - باعتباره شيئاً غير منقسم وغير قابل للتجزؤ - هو علة العدد وأساس الكثرة ، اذن ، في هذه المرحلة ، يفصل الاكوبني بين الواحد والعدد .

اما في المرحلة الثانية فسيعمل على فصل العدد عن المادة ؛ فقد كان في اعتقاده ان المادة ليست دوماً علة العدد ، والكثرة ، والسبب الذي يأتي به هو « ارسطو » ؛ فقد عدد ارسطو العقول من غير ان تكون مادية ؛ ويستخلص من هاتين المقدمتين ان الجواهر المفارقة لها وجود شخصي وفردي (وهذا ما لا يخالفه فيه ابن رشد) من دون ان تكون المادة علة تشخيصها وتفردها⁽¹⁾ .

ما علة التفرد في هذا المستوى اذن ؟ يحيلنا الاكوبني بهذا الصدد الى نظرية ارسطو او بالاحرى الى موقفه من نظرية المثل والمشاركة والمفارقة ؛ فيستخلص من النقد الذي وجهه ارسطو للمثل / المشاركة ، اطروحة تقول بأن علة التفرد هي المفارقة او بعبارة اخرى ، لو كانت المثل مفارقة لما ظهرت امكانية المشاركة ، اي امكانية اشتراك الاشياء المادية في المثال ، لأن المفارقة تعني الفردية لا الاشتراك ، وتعني الجوهريّة لا الكلية . وهنا يكون الاكوبني قد فصل ايضاً بين الفردية والمفارقة ؛ وبالجملة فان موقف الاكوبني يرمي الى جعل علة الكثرة هي الوجود في الاشياء الاجنبية او الوجود في الموضوع ؛ ويعا ان الجواهر المفارقة لا توجد في موضوعات مشتركة ، فيه واحدة عديداً . وبهذه الكيفية تكون المفارقة هي علة التعدد العددي .

ونتيجة لذلك يقوم الاكوبني باستخلاص الخلاصة الانطولوجية التالية : وهي ان المادة لا يمكن ان تكون علة للتفرد ، والتعدد الشخصي للسبب المذكور وهو ان المادة الاولى هي « اول شيء لا يوجد في موضوع آخر »⁽²⁾ ، انها ليست علة او مبدأ للتعدد الشخصي سواء في الاشياء المادية او المفارقة .

(1) الاكوبني ، م . م ، ص 299 .

(2) م . م ، ص 299 .

ولكنه مع ذلك لا ينزع للمادة دور التكثير والتشخيص ، بصفة تامة ، الا ان اعادة الاعتبار هذا لا يتحقق الا بتوفير الشرط السابق ؛ ومن ثمة تكون المادة علة للتعدد والتفرد الشخصي عندما تكون هناك صورة مقبولة من طرف موضوع ، فتكون هذه الصورة فعلاً لموضوع وكماً بجسم ، وفي هذه الحالة تتعدد الصورة بسبب المادة او الجسم ؛ ويندو واضحاً ان الاكوبني يعطي للصورة دور التحديد للمادة.

بعد الاعلان عن المبادئ هذا ، يصبح الطريق واضحاً لاثبات تعدد النفوس والعقول ؛ فالعقل قوة في النفس ، والنفس صورة بجسم ، او كمال له ، اذن موضوع في موضوع ، وبذلك يتحقق مبدأ الكثرة ، فهناك اذن عدة نفوس في عدة اجسام ، وفي النفوس العديدة توجد عدة قوى عقلية هي التي تسمى عقولاً⁽¹⁾ دون ان يكون العقل مادياً ولا النفس ايضاً.

ومن هنا يسهل على الاكوبني تعدد الاخطاء التي وقع فيها ابن رشد ؛ فقد وقع في خلط بين التفرد *singularité* والشخص المادي *materielle* individualité و من ثم ، جعل الفردية تتعارض مع المعقولة كالحال بالنسبة للشخص المادي والجزئي ، في حين ان الذي يتعارض معها هو المادية وليس الفردية ، ولذا يمكن تصور افراد ولو بدون مادة تحدد هويتهم الفردية كالجواهر المفارقة . وهذا الخطأ هو في حقيقة الأمر خطأ مضاعف⁽²⁾ ؛ فهو يرفض المعقولة لما هو فردي من جهة ، وهذا الرفض من جهة اخرى ، يقوم على أساس توحيد سوسيطائي بين الفردية والشخص الجزئي . ولعل منشأ هذا الخلط يعود بأصله الى تحليل كيفية تشكل الموضوعات المعرفية ، ذلك لأن الامور الشخصية الملموسة والجزئية لا يمكن ان تعرف الا اذا استخلصت وجردت من مادتها ، ما دام المجرد والكلي هو وحده موضوع المعرفة . والخلط بين الفردي والشخصي سيقود الى محال لودفع الى نهايته بقصد الجواهر المفارقة ؛ فباعتبار انها ليست مشخصة بالمادة ، فستكون محرومة من الفردية ايضاً ، ولأنها كذلك فلن تكون لها وضعيّة انتropolوجيّة ، اذ انها في هذه الحالة ستذوب في وحدة العقل الوحد ، مما سيؤدي الى وحدة وجود . هذا فضلاً انه في حالة حرمانها من الفردية ستحرم ايضاً من الفعل ، لأن الذي يفعل هو الجوهر بينما الكلي لا يوجد بالمعنى القوي ، اي لا يوجد خارج النفس ، ومن ثم لا يكون قادرًا على الفعل ؛ في حين تعتبر الماشية ان العقول

(1) الاكوبني ، م . م ، ص 300 .

(2) الاكوبني ، م . م ، ص 304 .

المفارقة تتعقل العقول الاسمي منها وخصوصاً العقل الأول⁽¹⁾ . اما الخطأ الآخر ، فهو الفصل بين الواحد والوجود ، ذلك انه لا يمكن ان يفصل والا ادى ذلك حتى الى نفي وحدة العقل بالذات ؛ اذ لو افترضنا ان الواحد جزء من العدد ، والعدد اصله انقسام المادة ، لغدا العقل خارج نطاق العدد ، لأن لا ماديته تقتضي ان يكون خارج نطاق العدد وبالتالي خارج نطاق الواحد . وبذلك لا يمكن ان يكون لا واحداً ولا متعدداً ، ولكنه يمكن ان يكون مشتركاً فقط⁽²⁾ . ومن هنا يرى الاكوبني ان فكرة وحدة العقل المادي لو دفعناها الى نهايتها لادت الى نفي الجوادر المفارقة وحتى الى نفي الاله ذاته ، او جعل العقل المادي هو الاله ، ولادت الى تلاشي الكل في وحدة العقل الواحد⁽³⁾ .

كما تؤدي اطروحة الوحدة الى نتيجة اخرى ، سبق لابن رشد نفسه ان توقعها ، وهي انه لو قبلنا بوحدة العقل المادي لكان الانسان يوجد قبل ان يوجد ، وذلك عندما نصف العقل المادي بالخلود ، وفي نفس الوقت يتسمى الى فرد يتصف بالخلود والفناء ، فان ذلك سيؤدي الى ان يظهر الانسان قبل ان يخلق او ان الخلق سيهمه باعتباره حيواناً . ومن جهة اخرى لو نزعنا للناس ما يميزهم كثیر ، اي العقل والارادة الشخصيتين ووضعيتها في جوهر واحد ووحيد ومستقل لما استطعنا ان نتكلم عن عديد من الناس ، بل سنحررهم مما يميزهم ككائنات بشرية ، وسينقلبون الى كائنات بغير انسانية ، وسيكون في نهاية الأمر تفكير واحد وارادة واحدة للجميع⁽⁴⁾ ، وسيكون حال الانسانية ، كما لو افترضنا عيناً واحدة بالنسبة لكل الناس ، عندئذ لن يكون هناك سوى ناظر واحد⁽⁵⁾ . وبجانب ما سبق هناك خطأ اساسي يقع فيه ابن رشد - بحسب رأي الاكوبني - وهو فصل العقل عن النفس ، اذ ان ذلك يؤدي الى تحرير وحدة الانسان . فالنفس كمال لجسم طبيعي ، لا بالنسبة للنفسين النباتية والحيوانية فحسب ، بل وايضاً بالنسبة للنفس العاقلة⁽⁶⁾ ولذلك فالعقل جزء من النفس التي هي صورة او كمال للجسم⁽⁷⁾ ، ولا مجال او مبرر لفصل بعضها عن بعض او احداث صراع بينها .

(1) انظر ، بروطون ، م . م ، ص 230.

(2) نفس الإحالة السابقة.

(3) الاكوبني ، م . م ، ص 302.

(4) انظر الاكوبني ، م . م ، ص 288 - 291 وكذلك ، فبريليك ، م . م ، ص 226.

(5) الاكوبني ، م . م ، ص 291 - 292.

(6) الاكوبني ، م . م ، ص 252 - 274.

(7) الاكوبني ، م . م ، ص 257.

وإذا انتقلنا إلى التائج المعرفية لاطروحة الوحدة ، لتبيّن لنا مدى خطورة هذه الاطروحة بحسب رؤية الاكوبني لها ؛ فعلاوة على أن هذه النظرية تطعن في قيمة المعرفة الحسية ، ما دامت تضع تقبلاً تاماً وقاطعاً بين ما هو حسي وما هو عقلي ، بين ما هو جزئي وما هو كلي ، بين التعدد والوحدة ، بين الامكان والضرورة ، ولذلك فقد يستطيع العقل أن يستغنى عن اللجوء إلى العالم الحسي للتزود بالمعلومات أو إثبات صدق الأحكام ، ما دامت الجوهر السامي لا تلتجأ إلى ما هو أدنى منها لاستكمال ذاتها⁽¹⁾ ، فإنه يتم الوقوع في خطأ جسيم وهو الاعتقاد بأن العقل المادي مفارق جوهرياً ولكنه يستكمل بافكار ذاتيه من الموضوعات الخارجية ، أي تصبح هذه الموضوعات هي التي تخرج العقل إلى الفعل بالرغم من أنه مفارق لا ي نوع من المادة . كما أن نفي قيمة المعرفة الحسية ينطوي في اعمقه على نفي لامكانية التقدم في المعرفة البشرية ، لأنه إن كان هناك عقل واحد ، فإنه سيكون موجوداً منذ الأزل ، ويكون ممثلاً منذ الأزل بمعقولات ومعارف تكون هي الأخرى ازلية وضرورية ، ونظراً لارتباط الذات العارفة بالمعرفة ، فإن العقل سيكون عارفاً منذ الأزل وبالتالي لن يوجد أي تقدم حقيقي في مجال المعرفة ، ومن ثمة تتلاشى قيمة المعرفة الحسية وتتلاشى أهمية المجهود البشري الخاص بالانسان كجسم⁽²⁾ .

وإذا نظرنا إلى العقل من زاوية القوة التي تشكل طبيعته الخصوصية والتي تميزه عما عداه من الكائنات العاقلة ، فاننا سنكتشف عدة صعوبات تقوم في وجه اطروحة الوحدة ؛ اذ لو اعتبر العقل المادي او العقل بالقوة ، واحداً بالنسبة لكل الناس ، ولمن وجد منهم ومن س يوجد⁽³⁾ ، لما كان بالقوة لحظة واحدة ولما خرج إلى الفعل واصبح عقلاً بالفعل بفضل معارفنا واكتشافاتنا ، اذ سيكون بالفعل دوماً من قبل احد الناس في الماضي ، ولأنه خالد فسيكون ممثلاً منذ البداية ، ثم انه لو كان واحداً بالنسبة للجميع فان تحصيل احدهم لمعرفة معينة يقتضي ان يعرفها الآخرون آلياً بمجرد تحصيله لها . وانه ، لو كانت المعرفة العقلية مضموناً مشتركاً بين كل الذوات البشرية ومتجاوزاً للمعلومات الحسية ، ومتمنياً بالثبات والخلود ، لتحول هذا المضمون او المعرفة العقلية إلى مثل افلاطونية ، لأن الخصائص

(1) الاكوبني ، م . م ، ص 290 . انظر ايضاً : Weber , E . H . l'homme en discussion à l'université de Paris en 1270 , vrin . , 1970 , P . 191 , 193 , 203 , 205 .

(2) بروطون ، م . م ، ص 230 ؛ فيرييك ، م . م ، ص 238 - 248 .

(3) الاكوبني ، م . م ، ص 295 .

المشار إليها هي بالضبط خصائص المثل الأفلاطونية في مرحلتها الأولى⁽¹⁾ ، ونتيجة لذلك فلن تكون هناك معرفة بالمعنى القوي بسبب غياب الأرضية التي تمكن من التحقيق ، وبسبب فصل المقول عن كل إحالة إلى العالم الواقعي ، إذ المعرفة الحقة تتطلب أن يكون موضوع التعلق في علاقة مستمرة مع الشيء الموجود في هذا العالم وفي علاقة مع فعالية الفرد الشخصية والخاضعة لرادته ، والتي تحول الشيء إلى مفهوم مجرد عبر عمليات متعددة⁽²⁾ .

وهكذا يمكن ، من خلال الطعون السابقة ، وصف العالم الانطولوجي والمعرفي والقيمي للرشدية ، بأنه عالم يهيمن عليه مبدأ الهوية ، ومبدأ الوحدة ، ومبدأ الكمال وان ليس في الامكان احسن مما كان ، ومبدأ الغائية . ولذلك يبدو ان عالم ابن رشد وكأنه استند كل امكانياته ، وكل امل في مزيد من الكمال ، سواء بالنسبة للانسان او بالنسبة للاله ، نتيجة لتوحيد العقل ، وتوحيد العقل بالله ، وانحراف الإرادة من حقل التأمل الرشدي⁽³⁾ ، في مقابل عالم الغزالي - الاكويبي الذي هو عالم الامكان وعالم الكثرة ، ولو ان هذه الخصائص تطرح فقط على المستوى العرضي ، لأنه على الصعيد الماهوي ، كل ماهية تتحقق كمالا الذي ينبعها على نحو تام على قدر الاستطاعة⁽⁴⁾ .

وهذا ما يجعل الفلسفة الرشدية ابعد ما تكون عن الانسية في هذه النقطة ؛ ذلك ان القول بوحدة العقل مبني او يؤدي إلى مفارقه للكائنات البشرية ، فيصبح العقل متعالياً عن الافراد ، اي يصبح عقلاً غير مسمى ، عقلاً نكرة ، ومن ثمة يتم تجاهل « هذا الانسان الفردي الذي يفكر وال موجود على الساحة »⁽⁵⁾ وعندما يكون العقل متعالياً تطرح المشكلة الصعبة : كيفية الاتصال به والمشاركة فيه ؛ ولكن في هذا الافق لن يعود العلم والتفكير محابين للانسان بما هو انسان ، اي لن يعود التفكير في افق وحدة العقل المادي منغرساً في الذات ، وفي آنية الشخص ، ويصبح الفرد ، زيد او عمرو ، يفكر بالوكالة ، اي بواسطة عقل عام متتجاوز للأفراد ؛ بل واكثر من ذلك فان القول بوحدة العقلية يؤدي إلى التضحيه بوحدة

(1) بروطون ، م.م ، ص229: Weber (E. H) L'homme en discussion à L'université de Paris en 1270 , Vrin 70 p . 124 - 5 , 209.

(2) بروطون ، م . م ، ص 229.

(3) انظر بهذا الصدد الدراسة القيمة للمرزوقي (ابو يعرب) مفهوم السببية عند الغزالي الطبعة الفرنسية ، تونس 1978 ، الفصل الاول وخصوصاً خلاصته.

(4) فيرييك ، م . م ، ص 228.

(5) بروطون ، م . م ، ص 232.

الشخص ، وبوحدة النوع الانساني ، والقضاء على استمرارية الروحي والمادي بسبب الفصل القاطع بين المستويين المادي والروحي ، المعنوي والحسي ، وعدم إمكانه بامكانية اللقاء بينها في جوهر واحد باعتبارهما مبدأين مكونين لهذا الجوهر. ومعنى ذلك ان الرشدية تنفي مبدأ الاستمرارية الذي يقتضاه يمكن تصور الكائنات مترابطة فيها بينها في سلم متدرج ، ترتبط حلقاته بكيفية وطيدة ، بحيث تلتقي فيه درجات المادية بدرجات الروحية ، بل يلتقي المادي والروحي في نفس الفرد الواحد ، على مستوى الوجود الانطولوجي وعلى مستوى الوجود المعرفي⁽¹⁾ . ولا يكفي الاتصال على النمط الرشدي ، لانه اتصال سطحي يتم بواسطة الصور الخيالية ، او بواسطة المقولات . كما يكتفي هذا النوع من الاتصال نوع من الغموض ، فالمقولات تقوم من جهة في العقل الميولاني ، وهي لهذا تبدو خالدة كالعقل ، ومن جهة اخرى ، تعتمد على الصور الحسية كموضوع لها ، ومن هذه الزاوية فهي فاسدة ، اذن كيف يلتقي الفاسد بالخالد ، وحتى لو افترض انها التقيا ، فان هذا الاتصال لن يكون إلا عابراً وعرضياً ولن يؤدي الى بناء جوهر واحد⁽²⁾ . واخيراً عندما نسلب الفرد عقله الخاص نفقره ، أي نفقر غناه وكماله الواضح ونلغي العظمة التي لا مثيل لها للانسان فاعل مصيره ، والمس بكمال الانسان هو نيل من كمال الاله ، لأن كمال الخالق يتجل في كمال خلقاته ؛ فاذا اضفنا الى ذلك سلب ابن رشد لدور الجسم في النشاط العقلي ، فان الصورة تكون قد اكتملت ، اي ان ابن رشد يكون لهذا كله قد قضى على الآنا بكيفية شاملة.

ولا يكتفي الاكوبني بالنقد الداخلي والفلسفى للاطروحة الرشدية ، بل يلتجأ ايضاً الى النقد القيمي والكلامى ؛ ففي رأى الاكوبني لا يمكن فصل العقل عن ارادة التعقل ، فهما يشكلان شيئاً واحداً ، كما ان العقل والفرد شيء واحد ، فاذا سلينا الفرد الارادة حرمناه من العقل ، والعكس . ان وجود كائن فردي لا يمكن ان يخلق امكانية «الانا افكر» و «الانا اريد» ان كانت الارادة في العقل ، والعقل مفارق ، اذ عندئذ ستكون الارادة مفهوماً عن الفرد ، وبعيدة عن صميمية الشخص البشري ، ولن تزيد حيشه الا الاشياء الكلية العامة . حقاً انها ليست منفصلة تماماً عن الافعال البشرية في صيرورتها الممكنة ، لأنها متصلة بالانسان عن طريق الصور الخيالية ، غير انها في هذه الملابس تكون فاقدة لكثافة الشخصية الملمسة ، اذ كيف يمكن للإنسان أن يكون سيد افعاله ، ان كانت هناك ارادة واحدة فقط

(1) بروطون ، م . م ، ص 230 . فيرييك ، م . م ، ص 248 .

(2) الاكوبني ، م . م ، ص 252-253؛ انظر فيرييك ، م . م ، ص 230-231 ؛ بروطون م . م ، ص 231 .

وتوجد في جوهر مفارق ، ومن ثم كيف يكون الفرد مسؤولاً عن افعال ليس هو مبدؤها الحقيقي ، اذ انه ليس في حقيقة الأمر الا المناسبة العرضية والممكنة ، بينما الفاعل الحقيقي يوجد متعالياً عن وجوده الحسي . (1) وهكذا يكون القبول بوحدة الارادة بالنسبة لكل الناس معناه نصف للمسؤولية البشرية ، وبالتالي تخريب للالحاق ولقوانين المجتمع ، ولن يكون لنا الحق حينئذ المطالبة بعقاب احد او مجازاته ، ومن ثم تصبح كل حياة في هذا المجتمع مستحيلة (2) .

وتنعكس هذه النتائج على العقيدة الدينية ايضاً فوحدة العقل تناقض وعقيدتي الخلود والثواب والعقاب ، وما صلب الديانات ؟ اذ هذه الاطروحة ترتكز على امرين ، من جهة ربط النفس بالجسم مما يجعلها معرضة لنفس مصيره ، ومن جهة اخرى ابعاد العقل المادي الذي يمتاز بالخلود عن الفرد مما يؤدي ان لا شيء يخلد في الفرد ، وبذلك لا يكون للثواب والعقاب جدوى في الرشدية (3) . هذا فضلاً عن ان البرهنة المنطقية والفلسفية على وحدة العقل تعتبر إهانة غير مباشرة للعقيدة الدينية ، ذلك انه ما دام الدين يقول بتنوع العقول ، وما دام نقيس هذه الدعوى الدينية هو التبيجة الضرورية لاستدلال منطقي وهي ان العقل واحد ، ولأنه ليست هناك نتائج ضرورية الا لانها تعكس حقائق ضرورية ، ولأن النقيس فاسد ومستحيل ، فإنه سيتوجب ان الدعوى التي يدافع عنها الاعيان خاطئة ومستحيلة ، وهذا ما يخرج الاذن الكاثوليكية (4) ؛ علاوة على ان اطروحة الوحدة تتطوي على مصادر خفية وهي ان الله غير قادر على خلق عقول كثيرة (5) ولا يستطيع ان يجعل من الصورة المفارقة شيئاً متعدداً (6) اي غير قادر على تحدي المبادئ الانطولوجية والمنطقية ، وهذا كله خالف لمقتضيات الشرائع السماوية .

وبالجملة ، يمكن القول ، بأن الموقف الاكرويني تتحكم فيه قضيتان ؛ اولا ، الربط بين العقل والارادة ، وثانياً ، عدم استثناء العقل من نزعة الصور المادية . وبالضبط ، يقع ابن رشد على النقيس التام والقطاع من هذين المحورين ؛ فهو يركز على محور ربط العقل بالسببية

(1) الاكرويني ، م . م ، ص 288 .

(2) نفس الإحالة السابقة ؛ انظر ايضاً ، فيرييك ، م . م ، ص 227 .

(3) الاكرويني ، م . م ، ص 249 .

(4) م . م ، ص 309 .

(5) الاكرويني ، م . م ، ص 249 ، 298 .

(6) قارن ، المرزوقي ، م . م ، ص 10 .

وبالضرورة ، على محور استثناء العقل من نظرية الصور المادية . وتتفرع عن هذين المحورين او الموقفين الاستراتيجيين باقي الاختلافات سواء بقصد المعرفة او الوجود او القيم او بقصد النهج .

والخلاصة التي ينتهي اليها الاكوبني بقصد موقفه هي ان الفرد يملك لا عقلاً مادياً ملكية شخصية وحسب ، بل وايضاً عقلاً فعالاً . ومعنى ذلك ان صورة الانسان هي في آن واحد مفارقة وملائبة للمادة⁽¹⁾ ؛ فهي صورة مادية لانها هي التي تعطي الوجود للجسم وهي لهذا ايضاً علة فاعلة ؛ وهي صورة مفارقة بفضل القوة الخاصة بالانسان ، اي العقل . ومن ثم ليس مستحيلاً في الاكوبنية ان توجد صورة في مادة ، وان تكون قوتها مفارقة كما هو الحال والقوى ، يقوم على الاعتقاد في الوحدة الداخلية لكل كائن حي ، والتي تقتضي وحدة للعقل بالجسم والنفس معاً عبر سلسلة من القوى المرتبطة فيما بينها على الطريقة الافلوبطينية التي تضمن وحدة ميتافيزيقية وتعددًا واقعياً⁽³⁾ .

وهكذا لم يعد العقل افضل شيء في الانا الفردية عند الاكوبني ، بل هو الذي يشكل الانا « فالحائط لا يقول بأنه يرى عندما يضاء بنور الشمس ، ولكن حينما يضاء سقراط بنور العقل ، يقول انا افهم واريد واتعقل »⁽⁴⁾ .

ولكن الى اي حد كانت قراءة الاكوبني لابن رشد امينة ؟

* * *

(1) الاكوبني ، م . م ، ص 263 .

(2) الاكوبني ، م . م ، ص 279 .

(3) فيبر ، م . م ، ص 187 ، 189 ، 191- 190 ، 189 انظر كذلك ، فيبر: Weber (E. H) Dialogues et discussion en- tre St Bonaventure et St . Thomas d'Aquin a Paris (1252 - 1273) Vrin 1974 ، p . 297.

(4) الاكوبني ، م . م ، ص 282 . بروطون ، م . م ، ص 232 ، فيبر ، الإنسان ... ص ، 185 ، 191 ، 193 ، 203 ، 205 .

ثالثاً: الموقف الحقيقى لابن رشد: الوحدة بين الكلام والفلسفة:

صورت لنا قراءة الاكويبي لاطروحة الوحدة الرشدية ابن رشد يحرم اعقله وارادته وينزع عنه مسؤوليته ، وكأنه اصبح مجرد موضوع متلقٍ سلبي لا فعل ايجابي له ، وفقيراً معنواً وتابعًا لأوامر متعلقة لا تمت إلى ذاته المادية باية صلة . وباختصار تصور القراءة الاكويبية ابن رشد معاديًا للانسانية ومناهضاً للحياة البشرية في معناها الحق والغنى والمسؤول ، وكان ابن رشد غداً من دعاة العدمية واللامسؤولة ، كما تصوره هذه القراءة مناوئًا للتزعة الروحية وللدين ولقيام مجتمع سليم ذي قواعد ثابتة . فهل هذه هي الصورة الحقيقية لابن رشد ؟

نسجل منذ البداية ان الاكويبي لم يكن يجاور ابن رشد في حلبه ، ولذا فارضية الحوار لم تكن مشتركة ؛ ومن ثم كان هذان المفكران مختلفان بشكل تام ، سواء على مستوى المنهج او المفاهيم او المنطلقات ، اي انها مختلفان في الاشكالية . بل اكثراً من ذلك يمكن اعتبارهما ينتميان للوينين متقابلين من التفكير ، احدهما ينتمي الى مجتمع الفلاسفة ، والآخر ينصلح في عشيرة المتكلمين .

فالارضية المنهجية متعارضة ^١ بينها ، اذ بينما ينطلق فيلسوف القرن الثاني عشر من منهج اكسيومي محكم البنيان ^(١) ، ويتثبت به ولو ادى به الأمر الى تجاوز الارسطية والدفع بها الى نتائجها النهائية ، نجد متكلم القرن الثالث عشر يركز على منهج الملاحظة والتجربة ، اي منهج الاستقراء المبني على التقدير الشخصي الذي يختلف فيه الناس . وهكذا انطلق ابن رشد من مبدأ يتفق عليه الجميع وحتى توماس الاكويبي نفسه - كمبدأ عملية المادة للتعدد - ليبني عليه نسقاً جديداً كل الجلة ، في حين ينصلح الاكويبي الى التجربة الشخصية ، خصوصاً ضمن خلفيتها الايدلوجية ، ليضرب بعرض الحائط المبادئ الفلسفية التي قد يكون أعلن عن تشيعه

(١) انظر بصدق المنهج الاكسيومي الرشدي موراليس Morales J. a. M. Averroes y su proyección en el estructuralismo ، Rev. Arbor ، T. 44 No 366 ، junio 1976 ، Madrid . pp ، 76 - 83 .

م . ع . الجابري ، نحن والتراث ، الدار البيضاء 1980 ، ص 268 - 272 .

لها ، وذلك في سبيل نصرة قضية دينية . لقد كان ابن رشد مجرد النقاش ، ويطرحه على مستوى فلسفى ، ولا يعترف بالأراء الشخصية لأنها لا ترقى إلى مرتبة الحجة والعلم .

ويجد الاختلاف في المنهج صدأ في المفاهيم والتصورات الميتافيزيقية الكبرى ؛ فبصدقه عليه التفرد نفهم من الاكروني ان المفارقة ، في مستوى ما ، والنفس في مستوى آخر ، هما اللتان تلعبان الدور التحديدي ، فالنفس هي التي تمكن الجسم من كيانه وتضع حدوده وترسم وظائفه «فوجود المركب لا يكون الا بها» ولكننا نجد في مناسبة اخرى ، يحتفظ بالدور التحديدي للمادة - ضمن شروط محددة - مما يجعل الاكروني ، اما انه لا يخاطب ابن رشد في ميدانه الخاص ، او انه ييدي تهافتا ولا يحترم قواعد اللعبة بصدق قانون المادة / الكثرة ، واللامادة / الوحدة .

ويبدو ان الاكروني من جهة اخرى ، يستعمل المفاهيم التي يتصدى من خلالها للرشدية بمعنى مغاير للمعنى الذي كان يقصده منها ابن رشد والرشدية ؛ فمثلاً يستعمل الاكروني مفهوم العقل في دلالته «النيقوماخية» التجاوزة من قبل ارسطو وابن رشد ايضاً ، حيث كان العقل ما زال مختلطاً بالنفس التي لم تكن متوحدة بالجسم باعتبارها صورة له⁽¹⁾ ، او انه كان يوسع مجال مفهوم الصور الاهيولانية ليطبقها حتى على العقل ، مما يجعل تصوره للعقل ، صورة جوهرية للانسان ، تصوراً افلاطونياً غريباً عن المشائية بمعناها الضيق ، وقربياً من السينيويه⁽²⁾ . والاكروني اكثراً من ذلك ، لا يتشبث بنفس الدلالة لنفس المفهوم ، ففي الوقت الذي تبدو فيه نظرية الصور المادية حاضرة حتى على مستوى العقل ، باعتباره صورة للجسم ، يستعمل الصورة لا في معناها الذي تجلت فيه عند ارسطو في المرحلة الاخيرة من تطوره الفكري ، بل في معنى موسع قريب من الصور الافلاطونية . ان ما يميز ابن رشد ، خصوصاً بصدق اطروحة وحدة العقل هو تماسكه المنطقي وتفانيه ازاء المبادئ الميتافيزيقية والطراائف المذهبية التي يستعملها ، مما يضفي على فكره طابعاً ايليا إلى حد ما ؛ ففصله الصارم بين الوجود والظواهر ، وبين العقل والحس على المستوى الانطولوجي ، وتوحيدته للوجود بالواحد ، كلها علامات على ميله الإيليه . وضمن هذه الروح استنتاج اطروحته الوحدوية . ولكن هذه الوحدة لا تعني العزلة والبعد والقطيعة المكانية ، فهو لا يوجد في السماء متعالياً بكيفية مطلقة ، لأنه مالك

(1) فيبر ، الإنسان ، في مناقشات . . . م . م ، ص 196 .

(2) فيبر ، م . م ، ص 216 - 218 .

(3) م . م ، ص 197 .

للامانوية جماء ، وحاله كحال عقل دوركايسم او نيتشه او هيجل . انه ملك للأفراد باعتبارهم جماعة بشرية شاملة . ومن هنا يمكن اعتباره واحداً بمعنى معين ومتعددًا بمعنى آخر ؛ فهو واحد لأنه فيه فيه تتوحد العقول الفردية في قيم واحدة مشتركة وأن آلية التفكير هي الأخرى واحدة مشتركة ؛ ومتعدد لأن لكل فرد تفكيره الشخصي وتصوراته الخاصة والتي بفضلها يتصل بالعقل الجماعي والكلي . ان العقل المادي هو الذي يضمن بوحدته الشروط الابستيمولوجية للمعرفة العلمية ، كالتمسك والعمومية والاتفاق على المفاهيم ، والتي تعكس الشرط الانطولوجي للانسان ، ولذلك يجب ان يكون واحداً ومتقارباً . ولكن لأنه عقل بشرى يتبع ان يتقاسمه الجميع . اما معرفة كيف يتم ذلك ، فالفصل التالي هو الذي سيعالج هذه المسألة .

وبالرغم من وحدة ومقارقة العقل المادي ، فإنه كوجود وكوظيفة يتطلب العالم ، ولذلك فإنه لا يعي ذاته الا عبر المقولات ، «فمما يخص هذا الادراك العقلي ، ان الادراك فيه هو المدرك ولذلك قيل ان العقل هو المقول بعينه والسبب في ذلك ان العقل عندما يجرد صور الاشياء المعقولة في الهيولي ويتقبلها قبولاً غير هيولي ، يعرض ان يقبل ذاته ، اذ كانت تصير المقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو ما مباین لكونها مقولات اشياء خارج النفس»⁽¹⁾ ، وهكذا يشترط ابن رشد الذات في ادراك الموضوع ، والموضوع في ادراك الذات لذاتها ، اذن الارتباط صميم بين العالم والانسان ، بين الذات والموضوع ، فهما قطبان في عملية واحدة . فاذا كان الاكوبني يعي على ابن رشد خلو نسقه من الوعي بالذات ، وبالتفكير الفردي في علاقته بالعالم - وهذا هو جوهر التقدالتوماوي - فان هذا بالضبط هو ما يطفح به نسقه ، اذ انه كان يقر بقوة بوجود الجدلية الثلاثية بين الذات والموضوع و فعل المعرفة ، كما كانت الاحالة الى العالم ، سواء لاثبات مصداقية المعرفة او الوجود ، ثابتة اساسياً للرشدية ، بل ان احالته الى العالم كانت احاله خالصة وصادقة ، غير مشوبة او مسبوقة بمعروفة بذرية اساسية مغروسة في الفرد قبلياً ، ولا يفيدها البحث المعرفي الا من باب تحديدها وتنزكيتها ، ب بحيث لا يجد العالم سوى عامل عرضي مساعد في استئثار ذات الانسان المتماثلة بتراثها المتعالي والاولي الذي لا يحتاج الا الى الانصهار والتطویر ، كما يقول بذلك الاكوبني⁽²⁾ . فابن رشد يجعل العقل لوحياً أيضاً ، ليس فيه نواة ولا رصيد سابق موروث بكيفية غامضة .

(1) ابن رشد ، ت كتاب النفس ، ص 77

(2) الاكوبني . م . م ، ص 304-305 نيريك ، م . م ، ص 237 - 238

ولذلك لا يمكن نفي الانسية عن الفلسفة الرشدية في هذا المجال ، بل بالعكس يتسم تصوره للانسان بالسمات الحقيقة للتزعع الانسية ، ذلك انه اذا كانت «انسية» الاكربني انسية التكامل والدمج الغامض للعنصر الروحي بالجانب المادي ، اي اذا كانت انسيته من النوع «المتشابه» الذي يغرق الانسان في الغموض والروحانية الكاذبة ، فذلك بالضبط هو ما قامت التزععات الانسية ابتداء من القرن الثالث عشر لتأهضته في سبيل تأسيس مفهوم جديد للانسان يقوم اساساً على النظر اليه في بعده الملموس والحي والغنى بانفعالاته ، اي النظر اليه كجسم . وهذا ما فعل ابن رشد ولكن بكيفية رشدية ، اذ امتازت مساهمته لبلورة تصور للانسان برغبته الملحة في فصل المادي عن الروحي ، والنظر الى كل مجال ضمن حدوده ، ومن ثم تصفية الانسان من كل ما يجعل وجوده نسيجاً من التناقضات التي تستنزف طموحه الارضي ، ولذلك كانت انسيته انسية مادية وعلمانية ، جعلت العقل مبدأ حايداً وغير لاهوتي ، لكنها مع ذلك لم تضعه في داخله ، لما يمتاز به من سمات ميتافيزيقية تبعد الانسان عن انسانيته وتاريخيته ، انها ، اذن ، رغبة في رؤية الانسان في بعده البشري الخالص ، غير المعرض لمتزن تراجيدي نتيجة الصراع الذي يحدث لو جعل الانسان «مجموعاً» من المادة والروح . في الفلسفة الرشدية اصبح الانسان انساناً ، والعقل عقلاً ، واصبحت الطبيعة مجرد طبيعة ، واعطيت للميتافيزيقا كل سلطاتها ولكن لتظل محتفظة بكيانها الخالص ، في مستوى من المستويات .

ولكن هل هذا الوضع مريح فعلاً لابن رشد ، وهل إثبات وحدة العقل المادي معناه حرمان الانسان مما يميزه كانسان وادراجه ضمن مقام الحيوان بصفة مطلقة .

لا يمكن للانسية ان تعادي العقلانية ، لأن هذه الاخيرة وان سبق ان استعملت لتشويه الوجود البشري الحق ، فانه مع ذلك ، لا يمكن نكران ان العقل هو الذي يؤسس العظمة البشرية في نهاية الأمر ، اذ بفضلها يصير الجسم بافعاله وانفعالاته وحيويته جسماً بشرياً ، ولذلك لا يمكن الانتظار من ابن رشد ان يحرم الانسان كفرد من عقله الخاص به ، بعد ان تم التنويع بالعقل المادي كعقل للنوع البشري برمته .

فكيف تم له ذلك ، اي كيف استطاع ان يبني الجسور بين الانسان العام والانسان الخاص ، بين العقل الإنساني والعقل الفردي ، دون التضحية بالبعد الجسماني للانسان ، وبالبعد الانطولوجي للعقل العام .

الباب الثاني

تارِيخِيَّة العُقُل

مقدمة

لم يكن فكرنا متوجها ، مع ابن رشد ، في الباب الاول نحو قراءة طبيعة العقل الهيولاني من خلال ملابسات زيد او عمرو المعرفة او السيكولوجية ، بل كانت وجهتنا ابراز ماهيته الميتافيزيقية اساساً باعتباره مبدأ يعلو على الافراد ، مما افضى بنا الى ابعاده عنهم ، والحرص على إثبات ذلك ، في مقابل توطيد صلته بالانسانية كنوع بشري . ومن ثم كانت اللحظة الانطولوجية هي المتحكمه في اللحظة السيكولوجية ، بحيث لم تكن تهمنا السيكولوجيا سوى كمحuber لتقديم المعطيات التي تدعم الانطولوجيا .

ومهما كانت درجة قوة إثبات وحدة العقل (وما تؤدي اليه من انعكاسات : وحدة النوع الانساني في الماهية والتاريخ والمصير) ومدى القناعة التي تتولد عنها ، فإن المهمة الدقيقة والحرجة تبدأ عند الانتهاء من التسليم عن افتتاح او مصادرة باطروحة الوحدة الجسورة ، انها مهمة الاجابة عن التساؤل : هل تمت التضييق فعلاً بالسيكولوجيا في سبيل الانطولوجيا ، او هل ضحى ابن رشد بالانسان في سبيل الميتافيزيقيا نهائياً ، فتدخل مساهمه العقلية بذلك ضمن افق الاشكالية العامة للفلسفة الاسلامية في هذا المجال ؟

وتشتبك حول هذا التساؤل المركزي جملة من الاسئلة التي تفصله وتوضّحه ، ويُمكن ردها الى محارو اساسية ثلاثة : محور العقل / التعقل والمعقول ، محور العقل / الفرد ثم محور العقل / العقول .

والسؤال الاول الذي يفرض نفسه علينا باللحاظ ، مباشرة بعد إثبات وحدة العقل ومفارقته ، هو هل يملك الانسان العقل ، وهل هذه الملكية - ان كانت موجودة - ملكية بiological او معرفية او انطولوجية ؟ او هل هي ملكية ماهوية او عرضية ، ام انه في حقيقة الأمر لا يملك عقلاً بالمرة ؟ او بصيغة موجزة ، ما هي نوعية العلاقة التي توجد بين العقل والانسان ؟ ويسلم هذا السؤال الى سؤال آخر ذي طابع استفزازي واضح بالنسبة للفلسفة

الرشدية ، وهو هل حقاً يملك الانسان معرفة ، او هل حقاً يعرف الفرد؟ وبعبارة اوضح : اين تتم عملية التعلق ، في الانسان ام في العقل الوحيد والمفارق؟ او من الذات العارفة : العقل ام الانسان؟ وهل يعرف العقل بالانسان ام يعرف الانسان بالعقل؟ واذا افترضنا ان حق احتكار المعرفة يوجد في جانب احدهما دون الآخر ، فهل هناك ما يسمح ، مع ذلك ، باقامة جسر من التواصل بينهما ، واضافة المعرفة اليهما معاً في ذات الوقت؟ واذا سلمنا فرضاً ان الانسان هو الذي يعرف يبقى علينا ان نتساءل كيف يتم له ذلك ، وبأي اداة ينجذب الفعل المعرفي ، وكيف يكون بعض الناس اعرف من بعض ، وتكون معارفهم متباعدة؟ وهل للمعرفة البشرية حدود ام انها تستطيع ارتياز آفاق ما بعد العلم النظري؟

ولا تتعارض الطبيعة الميتافيزيقية للعقل هـ . مع الوجود البشري الفردي فحسب ، بل وكذلك مع التعلق في حد ذاته ، سواء على مستوى الزمن او على مستوى العدد⁽¹⁾ ، اذ كيف يمكن التوفيق بين عملية التعلق ، المتزمنة والمتشعبة والشخصية ، والعقل ذي الطبيعة الثابتة والخالدة؟ ثم كيف نفسر عملية التعلق الثاني لنفس الموضوع ، او لعدة موضوعات بالنسبة لما لا نهاية له من الأفراد في نفس الوقت علماً بأنهم يضافون الى نفس العقل الواحد ، او كيف يمكن ان يقوم العقل الواحد ، بعدد لا نهائي من الأفعال المعرفية في نفس اللحظة؟ اما المحور الثالث فيتشكل نتيجة للمحورين السابقين ؛ فإذا كان العقل المادي والفعال خالدين ولا ماديين ووحيددين ، فكيف نفسر انتاجهما لمعقولات او عقول نظرية تميز بالصبرورة والتعدد والتبابين ، هل هناك ما يلجم هذه العناصر المتناقضة داخل بنية المعقولات او العقول النظرية دون أن يؤدي ذلك الى انفجار هذا المركب الغريد؟ ثم كيف يتعامل العقل المفارق مع مواد المعرفة المادية ، وكيف تنتقل هذه المواد (الخيالات) الى معقولات؟ واحيراً ما دور كل واحد من افراد الطاقم العقلي الذي يشكل الفعل المعرفي ومتوجهاته : العقل المتفعل والعقل الفعال ، والهيولافي ، والنظري ، والعقل بالفعل والعقل بالملكة والعقل المستفاد؟

(1) يشير ابن رشد الى تعارض العقل مع التعلق في ما بعد الطبيعة كالتالي : «ليست آنية العقل هي والتعقل الذي هو فعل العقل منا والمعقول منا شيئاً واحداً من جميع الوجوه ، والسبب في ذلك ان المعقول منا غير العاقل ، واما العقول التي في غير هيوولي ، فإنه يتلزم ان يكون المعقول منها والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه» مقالة اللام ، ص 1701 ؛ انظر بسان ، م . م ، ص 38 ، حيث يورد نصاً من كتاب النفس يذكر فيه ان «ممارسة التعلق والعقل شيئاً مختلفان» 1: 12 - 13 (ص 89). انظر ايضاً من كتاب النفس يذكر 460 - 630: 5، 111 . (ص 408 - 409).

ان جموع هذه التساؤلات ت يريد ان تقول بوضوح بان اطروحة الوحدة المفارقة تتعارض مع امكانية تملك الفرد لعقل ومعرفة خاصة به ، كما تناهى وتاريخية المعرفة وجديتها ، مع تقدمها وانسيتها .

وهكذا يتجلى مرة اخرى كيف ان اهمية الصعوبات التي تطرحها اطروحة الوحدة ، لا تقل قيمة عن الاطروحة ذاتها ، لأنها تمنع مناسبة جديدة لابن رشد من اجل تطوير وتدقيق تصوراته وتقديم المزيد من الاطروحات . كما يتجلى من جديد كيف ان إثارة التجيرات والتشككات سواء بالنسبة لاطروحات الخصوم او اطروحته هو يشكل منهجاً قائماً بذاته عند ابن رشد ، وهو ما يمكن تسميته بالمنهج التساؤلي او التشكيكي ، الذي يعبر عن حس نقدي عميق يكاد يسقط ابن رشد في الوسوس الاسكولائي .

هذه هي جملة التساؤلات التي نود معالجتها في هذا الباب ، والتي نسعى من ورائها الى امتحان مدى صمود ابن رشد في التشكيك باطروحته الوحدوية ، وهل سيلجأ تحت ظفط المعطيات والشروط البشرية الى تغيير موقفه منها بالرفض او التعديل . وسنقسم هذا الباب الى ثلاثة فصول يعنى اولها بعملية انتاج المعرفة النظرية من قبل العقل ، والثانى باشكالية علاقة العقل بالانسان ، والثالث باشكالية الاتصال خصوصاً فيما يتعلق بالجانب البيولوجي والميتافيزيقي .

الفصل الثالث

العقل والمعرفة : تخصيصها وبناؤها

أولاً : التعقل وبناء المعقولات

١) مواد المعرفة العقلية : الخيالات او العقل المنفعل

تقتضي عملية التعقل بتحققها التجريدي والمعرفي مادة وموضوعات ، بدونها لا يمكن ان يقوم العقل الهيولوجي ولا الفعال بهماها . ولا يمكن ان تكون هذه الموضوعات مجرد مقارقة وقائمة بالفعل في عالم خاص ، ليس على العقل الا تأملها وتقبلها او تذكرها ، لأنه بحسب المبادئ الرشدية « ليس شيء من الكليات جوهراً ، ولا ان جوهراً من الجواهر كلي »^(١) ، اي ان الحقيقة موجودة في هذا العالم ، في « الاشياء المشار إليها » . وليس من السهل الكشف عنها وتمزيق القناع الذي يغلفها ، مما يتطلب من اجل معرفتها القيام بفعل ايجابي مضني ، اي بعملية تجريدية طويلة ومعقدة ، حتى يمكن تحضيره مادة يستطيع العقل التعامل معها مباشرة ، متمماً عملية التجريد ما قبل الاخيرة . ولذلك يقتضي التعقل ان تسبقه افعال حسية متنوعة ، داخلية وخارجية اي يقتضي الاتصال بالعالم ، ومواجهته ، والاحتكاك به ، ولكن بكيفية مباشرة ، بل عن طريق تمثيل له في الصور الخيالية ، في معناها الواسع ، التي تتضافر فيها افعال الحواس الداخلية الثلاث ، الخيال والتفكير والذاكرة ؛ وهكذا يتعامل مع العالم وقد تحول الى تصورات واحكام خيالية داخلية تعكس العالم وتتضمن صدق معرفته له ، اي ان العقل يتعامل مع العالم وقد اصبح في شبه ملكية من قبل الذات ،

(١) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الزياني ، ص 1008 وفي شأن معارضته لقيام الكليات بذاتها خارج النفس ، انظر الكتب الثلاثة الاولى من تفسير ما بعد الطبيعة ، وكذلك مقالة الزياني واللام ، وكذلك تهافت التهافت ، حيث يقول مثلاً في ص 205 « وأيضاً فان قول الفلاسفة : الكليات موجودة في الذهان لا في الاعيان ، انا يريدون انها موجودة بالفعل في الذهان لا في الاعيان ، وليس يريدون انها ليست موجودة اصلاً في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقرة ، غير موجودة بالفعل » ؛ انظر كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 72, 71, 56, 53 - 52.

ولذلك ، يبدو العالم المختزل والمعبأ في صور خيالية ما زال يحمل في طياته معالم العالم الخارجي ، فهو عالم مجرد نصف تجريد : انه ليس هو العالم المادي بلحمة وعظمه ، بل انه اللحظة الثانية او الثالثة من مسلسل التجريد واحتضان العالم على شكل صور داخل النفس ؛ ومن جهة اخرى لم يصل هذا العالم المجرد الى مستوى المقول ، لأنه ما زال يمثل المقول بالقوة⁽¹⁾ ؛ الا ان العالم الخيالي يتميز بالفردية والمادية والقوية ، كالعالم المادي ، ومن ثم ، تمحض وظيفة الخيال ، في جعل العالم حاضراً في غيابه . اي حاضراً في تصورات جزئية ومادية داخل النفس⁽²⁾ .

هذا الخيال اذن هو ، موضوع التعقل ومادة المقولات - في جانب منها - بخصائصها الذاتية ، والتي تسمح للعقل بالقيام بعملية التجريدية الاولى ، اي تجريد التصورات الخيالية او المقولات بالقوة من « قشورها » الفردية والمادية والقوية ، لتحول الى تصورات عقلية ، او مقولات نظرية ، او مقولات بالفعل ، الامر الذي يهيء العقل الميولاني لقبوها ، وبذلك يمكن القول ان الخيال يلعب دور الموضوع بالنسبة للقبول الثلاثة : العقل الفعال والميولي والنظري .

فهو موضوع للعقل الفعال ، لأن هذا الاخير لا يتعامل مباشرة مع الواقع الحسي ، طالما ان الشيء لا يؤثر الا في الشيء ، ومن ثم لا بد من حد ادنى من المقولية الكامنة في الخيالات كي يقوم بفعله التجريدي . ان الخيال يقوم باخراج الانطباعات الحسية من القوة الى الفعل ، لأن الصور الحسية توجد في الصور المادية كامنة بالقوة ، فتصير خارجه الى الفعل - في مرحلة اولى - عن طريق الحواس الخارجية ، وتكون هذه منظوية بدورها ، على صورة ، ومعنى الصورة الحسية ، والذي يقوم باستخراج رسمها ومعانيها وتمييزها في فرديتها بالذات هي القوى الحسية الداخلية الثلاث مجتمعة ، والتي يمكن ان تشكل معاً ما يمكن ان نطلق عليه القوة الخيالية في معناها الواسع او العقل المنفعل .

وهكذا تختضن افعال الخيال ومتوجاته المقول او الماهية او الصورة العقلية بالقوة . وفي هذا المستوى العالي من القوة ، بعد مسلسل طويل من اجل استخلاص الصورة من قشورها المادية ، يستطيع العقل الفعال ان يتدخل ؛ اي ان التهيو الطويل والأرادي للمناخ العقلي في الصور الخيالية هو الذي يجعل تأثير فعل العقل الفعال ممكناً في العالم .

(1) انظر ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 62 - 64 .

(2) م ، ص 60 .

ومن هنا تظهر خصوصية الموضوع الخيالي بالقياس الى الموضوعات الأخرى وازاء العقل الفعال ؛ اذ من المعروف في عرف المشائة ان الموضوعات المادية هي وحدتها التي تستطيع التأثير وهي وحدتها القادرة على احداث الانفعال والتغيير في الاشياء او القوى المتعاملة معها ، لانها تنطوي على المادية والفردية ، وهمما علنا التأثير ، ووحدتها القادرتان على احداث الانفعال ، في مقابل الكلي الذي لا يملك الشحنة المادية التي تجعله قادراً على التغيير الفعلي ، لكن بالنسبة للخيالات ينقطع هذا القانون عن الفعل ؛ فهذا الموضوع وان كان يمتاز بالفردية والمادية ، فهو مع ذلك غير قادر على التأثير على العقل الفعال ، ولا يملك ازاء هذه القوة العقلية السامية الا ان يكون قابلاً للتأثير ومهيئاً للافعال ولأن يشحّن بطاقة التأثير الآتية من العقل الفعال . وبذلك يبدو ان طبيعة الخيالات تنطوي على تناقض اصيل او ازدواج ممكّن ، لانها بالقياس الى الحس المشترك والحواس الخارجية تعتبر خارجة الى الفعل ، ولكنها بالنسبة الى العقل الفعال ليس لها سوى طابع القوة فقط ؛ وليس في هذا الازدواج ما يفسد تماسك التفسير الرشدي لأن هذا الموضوع يعتبر خارجاً الى الفعل باعتباره خيالاً اي باعتباره كمالاً للاحساسات الخارجية ، اذ تمكن الانسان من احضار العالم في غيته ، ولكن عندما يعتبر بالقوة ينظر اليه متوجهاً نحو كمال آخر هو الصورة العقلية ، اي ينظر اليه كمعقول بالقوة ، في اتجاهه كي يصير غيره ، وفي هذه الحالة لا يستطيع ان يمنع لنفسه هذه الصفة الجديدة ، اي لا يستطيع ان يسوق نفسه الى الفعل : اذ لا شيء يتجلّ وجوداً اسماً بذاته ومن ذاته ، فلا بد له من خرج الى الفعل .

وبذلك تتضح ايجابية الموضوع الخيالي وسلبيته في ذات الوقت حسب الجهة التي نظر من خلالها اليه ، فهو فعال ازاء العالم الحسي ، ومنفعل ازاء العالم العقلي ، ولذلك يعتبر عن حق وسيطاً اساسياً وضرورياً لتحضير عملية التعلم .

ويلعب الخيال ايضاً دور الموضوع بالنسبة للعقل الهيولوجي ؛ ولكن مسألة نوعية العلاقة بين الخيال والعقل الهيولوجي تثير لابن رشد عدیداً من الصعوبات ، كما تشهد على تطور محسوس في فكره ، كما لاحظنا ذلك فيها قبل ؛ فقد تردد في تشخيص هذه العلاقة ، هل هي علاقة الوظيفة بعضوها ، أم علاقة فعل الوظيفة بالموضوع الخارجي ، وهل هي علاقة الموضوع بالذات ام المحرك بها .

لقد تبنى ابن رشد ، في مرحلة اولى من تطوره الفكري ، الاطروحة الباجوية ، التي تعتبر نسبة الخيالات الى العقل هي « كنسبة العين من البصر » ، اي ان علاقتها هي علاقة وظيفية صميمية ، علاقة الملائمة الداخلية التي لا تنفك ، لأن النظرة مستقرة في العين ونتيجة فعل

العين ؛ معنى ذلك ، بعبارة اخرى ، ان الخيال يلعب دور الم موضوع الذائي للعقل⁽¹⁾ ، مما يؤدي - في نهاية الامر - الى توحيد العقل الميولاني بالخيال ان لم يكن في الطبيعة فعل الاقل في الوظيفة ، وهذا الممط من العلاقة هو الذي يسود بين الجسم والاحساسات لانه م موضوع ذاتي لها ، ما دامت تم بعضو جسمي وتحديث و تستقر فيه .

غير ان ابن رشد تراجع عن هذا الموقف ، ولام ابن باجة على تغليطه ايا⁽²⁾ ، ولعل ذلك تم بعد ان تبلورت نظريته في وحدة العقل الميولاني واستوت متماسكة في الشرح الكبير لكتاب النفس ، اذ ان هذه النظرية لا تتلاءم والقول بالخيال مادة او موضوعاً للعقل الميولاني واقعياً ومنظرياً ، اذ لو كان الخيال موضوعاً للعقل واخذنا في اعتبارنا ان العقل الميولاني مفارق ووحيد لأدبي ذلك - علاوة على المحالات الانطولوجية كالسقوط في محال المحرك الذي هو المتحرك والشيء يقبل ذاته وجعل المحرك قابلاً الخ - الى فصل الخيال عن الانسان وعن الجسم البشري ، ومن ثم الخروج به عن طبيعته باعتباره قوة جسمية وحسية ، وعن انتماه الحقيقى للانسان وجعله في حوزة العقل الميولاني مما سيحرم الانسان من لأداته الواسطة بينه وبين العقل المفارق ويجعل عملية التعقل تتم كاملة في العقل الميولاني الوحدى والمفارق ، فيحترك بذلك عملية المعرفة برمتها ، مما سيفقد فعل المعرفة طابعه البشري ويفضي عليه سمة التعالي ويسله ميزة التعبير عن الاتصال الحاصل بين الانسان الفردي والعقل النوعي المفارق ، وبين الجسم والعقل ، بين العالم الحسي والمبدا العقلي . بعبارة اخرى ، لو اعتبر الخيال م موضوعاً للعقل الميولاني لفتحت ثغرة عميقة واقيم جدار انطولوجى سميك بين الانسان واداة المعرفة ، فتغدو المعرفة مستحيلة على الانسان ، ويسقط كائن ممتاز الى درجة الحيوانية بحرمانه من ميزة النطق ، او في احسن الاحوال ، سينتقل المعرفة بالفيض ، كما تلتقي الاشياء الحسية والقوى الحيوانية صورها ، مما سينتزع منه مسؤولياته المعرفية والاخلاقية ازاء الفعل المعرفي ، ويفرض عليه توافقاً ليس من طبيعته . وهذا ما يخالف الروح الرشدية الحقة .

وبذلك يتبيّن ان تلقي هذه المحالات وحل تلك الصعوبات ير عبر تغيير وضعية الخيال بالنسبة للعقل الميولاني في اتجاه جعل نسبة المعانى الخيالية « من العقل الميولاني نسبة المحسوس من الحس ، اعني البصر من البصر »⁽³⁾ اي نسبة الالوان من الرؤية ونسبة المعقول بالقوة الى

(1) يقول ابن باجة في رسالة اتصال العقل بالانسان « والقوة التي يرتسם فيها المعقول تشبه العين ، والعقل يشبه الابصار ، وهو الصورة المرتسمة في البصر . وكما ان تلك الصورة هي بالضوء فان الضوء يوجد بها بالفعل ، وبه ترتسם في الحاسة ، فكذلك العقل بالفعل ، فذلك العقل الذي ليس له شخص يصير شيئاً ما ويرتسם في القوة » ضمن مجموع ابن باجة الالمية ، تتح . م . فخرى ، بيروت . 1968 . 168 .

(2) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 90 ، وكذلك كتاب النفس ، 5 : 111 ، 331 - 340 ، 438 - 440 الخ .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 90 .

العقل . ومن ثم تنتقل العلاقة من علاقة الوظيفة ب موضوعها الذاتي الى العلاقة بينها وبين الموضوع الخارجي . وبذلك يستعيد الانسان حيازة قوته الخيالية ، كما تستعيد هذه القوة بدورها طبيعتها الجسمية وقدرتها على الربط بين الانسان والعقل الميولاني ، ويعاد لفعل التعقل طابعه المشترك والجماعي الذي تساهم فيه قوى جسمية وعقلية وتتضاد لانجازه عوامل وابعاد فردية وجماعية موجلة في شموليتها وعموميتها الى حد التعالي ، اي يغدو التعقل مكنة دامت الخيالات ستلعب دور لقاء وصلة بين العقل والانسان ومن ثمة تصبح المعرفة ممكنة بالنسبة للانسان .

ومع ذلك ، هل يمكن القول ان الخيال فقد الدور الذي كان يلعبه كموضوع للعقل بصفة نهائية وتماماً بالنسبة لابن رشد ؟ لا يبدو ابن رشد حاسماً في هذه المسألة ، اذ بالرغم من تأكيده على الدور التحريري للخيال وضرورة التفريق بين القابل والمحرك لا يلغى امكانية اعتباره موضوعاً او مادة او استعداداً للمعقولات ، لا سيما وانه المعطى المباشر الذي تأسس عليه ويفضله يتأكد صدقها الواقعي ، وبدونه ليس هناك حقيقة ولا معرفة ؛ ولذلك يشير غير مرة الى الطابع المزدوج للخيالات ازاء العقل ، فهي تارة مثابة محرك واحرى مثابة قابل او موضوع للمعقولات ، او اتها شبيهة بالمحرك وشبيهة بالموضوع في الوقت ذاته⁽¹⁾ .

والنتيجة المباشرة المترتبة على ذلك هي اعتبار الانسان مساهمًا في عملية التعقل بقوته الخيالية كمحرك وكموضوع للمعقولات والتعقل . اذن ليست هناك ، في هذا المستوى ، ملكية للتعقل من قبل الفرد بصفة تامة كما هو الامر بالنسبة للاحسasات حيث يعتبر الانسان كفرد موضوعاً ذاتياً لها ، فهو الذي يجدها ويقبلها في ذاته ، بل هناك فقط مساهمة فيه من قبله عن طريق الخيالات ، وسنترى فيما بعد ما إذا كانت هذه المساهمة تتم عن حيازة للمعقولات والمعرفة العقلية عند الكلام عن العقل النظري .

وتتجلى ما سبق الامامية الخاصة لقوة الخيال في عملية المعرفة ، وفي حل بعض الإشكالات التي خلفتها نظرية وحدة العقل التي يغلب عليها الطابع الانطولوجي⁽²⁾ . فعلاوة على تقديمها مواد يسهل اسباب الاتصال بين العقل الفعال والهيولاني وبين العقلين معاً والانسان ، فيسمح « بمساهمة الفرد في عالم الجواهر العقلية »⁽³⁾ ، ويجعل التعقل مكنة سواء بالنسبة للعقلين او بالنسبة للانسان ؛ اذ يدفع العقلين ، كلا حسب طبيعته ، نحو ممارسة

(1) انظر ، ابن رشد ، ن . م ، ص 70 .

(2) انظر باسان ، م . م ، ص 634 سينكتو ، م . م ، ص 591 .

(3) باسان ، م . م ، ص 37 .

فعلها ، فيثير العقل الفعال لزاولة فعل التجريدي عليه بالذات ، ويحرك العقل الميولي في بعد ان يكون قد تم اخراج مكنونه الماهوي - لقوله في فعل معرفي ؛ كما يدفع الانسان للاتصال بالعقلين مما يجعله يشكل جسراً بين العالمين ويعلاً او على الاقل يساهم في ملء الثغرة القائمة بين المفارقة واللامبسة ، وبين الخلود والفناء وبين الوحدة والكثرة بين الثبات والصيروحة بين الازل والزمن ؛ كما انه يساعد على تفسير كثرة المعقولات والتعقلات بقصد الموضوع الواحد من قبل اعديد من الناس ، اذ ان نفس المعقولات يمكن ان تعقل من قبل عدد لا يحصى من الأفراد تعقلات لا نهاية على مستوى الزمن والمكان ، لأن تصوراتهم الخيالية مختلفة . ومتغيرة وزمنية وتعكس اوضاع الافراد ؛ كما يفسر اختلاف درجة المعرفة ومستواها بين الأفراد لنفس السبب المذكور ، وهو نفسه يفسر ايضاً تكون المعرفة وفسادها ⁽¹⁾ ، وفقدان التذكر خصوصاً بعد الموت ، لا سيما وان الانسان يملك معقولات نظرية فيها جانب خالد ، ومع ذلك لا يستطيع تذكرها بعد الممات بسبب تلاشي القوة الخيالية - مع تلاشي الجسم - التي تضمن الربط بين الخلود والصيروحة مما يجعله يفقد ذكرى هذه الجوانب الخالدة ؛ وانهراً بفضل الخيال ، يمكن تفسير تقدم المعرفة البشرية او تخلفها ، لأنها في المقابل ، عندما نقول مع افلاطون او مع ثامسقليوس او اتباعهما من « الشراح » الاغريق والعرب ، بان المعقولات خالدة فاننا نكون قد حسادنا سلفاً على عدم امكانية تقدم المعرفة البشرية ، لأن نفس المعمول ، ونفس المعرفة تظل هي هي ثابتة عبر الزمان والمكان ، في حين متى ربطنا المعرفة بالخيال ، استطعنا ان نضمن الاختلاف بين الناس ، والحدث والفساد ، ونضمن الصيروحة للمعرفة ، ومن ثمة نضمن لها التقدم وافضل من ذلك نؤمن الآمال في التقدم المعرفي ، الذي لا يمكن ان يكون الا في مناخ من الصيروحة .

وباختصار لا يتم شيء في مجال المعرفة دون الخيال او العقل المنفعل ، سواء تعلق الامر بالعقل الفاعل او القابل او بهما معاً او بالانسان ، فاللون يستحيل اداركه حتى ولو توفر النور والرؤبة ان لم يكن هناك شيء ملون يفرض نفسه على قوة الادراك ⁽²⁾ . ولذلك يجاذف ابن

(1) ولا بد من مادة او قوة تفسر الحركة والتغير في المعقولات ما دامت المادة العقلية الاولى (ع . ه) التي اثبتها ابن رشد سابقاً لا تضمن تفسير الصيروحة ما دامت تتمي الى جنس وجودي ثابت ، والاثباتنا معقولات خالدة وهو امر غير مقبول منطقياً . انظر بقصد ضرورة القوة في الفيزياء ، مقالة ط من ما بعد الطبيعة ، ص 1132.

(2) يقول في كتاب النفس ، 111، 411، 419: « فكما ان اللون بالقوس ليس كمالاً اولاً لللون الذي هو المعنى المدرك ، ولكنه كمال للنظرة ، فكذلك فان الموضوع الذي يستكمله المعمول ليس هو المعانى الخيالية التي هي مقولات بالقوس ولكنه العقل الميولي ، انه هو الذي تكون علاقته بالمعقولات مماثلة لمعنى اللون ازاء قوة الرؤبة » .

رشد معتبراً القوة الخيالية هي ما يميز افراد الناس فيما بينهم ، فهو الذي يقول « وبهذا العقل الذي يسميه ارسطو بالعقل المنفعل يختلف الناس فيما بينهم ⁽¹⁾ ، اي ينظر اليه بمثابة الصورة الجوهرية للانسان الفردي لأنها تفرد نوعه ، في حين ان النطق او العقل هو الصورة الجوهرية للانسان النوعي لأنها ت نوع جنسه .

نتيجة لكل ذلك ، ولأن القوة الخيالية وظيفة حسية راقية الى حد شبها بالعقل في « انها لا تحتاج في فعلها الى آلة آلية» ⁽²⁾ وان كان هذا لا يمنع ان يكون لها موقع في الدماغ ، وأنها لا يمكن أن تساق إلى الفعل إلا بالعقل ⁽³⁾ ، سمعا ابن رشد بالعقل المنفعل ⁽⁴⁾ ، في سياق تفسيره للعبارة الارسطية الشهيرة 430 و 25 من كتاب النفس التي يذكر فيها ارسطو « العقل المنفعل والفالس » ، بل وقارئا العبارة الشائكة والاخيرة من الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس لارسطو القائلة « وبدونه لا يدرك شيئاً » على أساس ان ارسطو كان يعني انه بدون العقل المنفعل لا نعرف شيئاً ، او لا شيء يعرف ، لا العقل الفعال ولا العقل الميولاني ولا الانسان ، وذلك على خلاف معظم الشرائح الذين يعتقدون ان الضمير يعود الى العقل الفعال ، بل ان بعض الترجمات الحديثة لكتاب النفس لارسطو ، والمتاثرة بنفس توماوي ، لا تتردد في ترجمة الجملة المذكورة ، « وبدون العقل الفعال لا نعلم شيئاً» ⁽⁵⁾ . ولا يفوتنا ان نشير الى ان استعماله لمفهوم العقل هنا للإشارة الى الخيال هو فقط من باب المجاز او الاشتراك في الاسم لا غير ، والا فان هذه القوة بالرغم من التنويه السابق بها تظل قوة حسية وجسمية تماماً بما تمتاز به القوى الحسية من فساد وتناه وعدم قدرة على ادراك الكلي ⁽⁶⁾ وادراها لذاتها .

(1) ابن رشد ، ن . م ، 20: 312 - 318 « انه بهذا العقل الذي سماه ارسطو بالمنفعل ، يختلف الناس فيما بينهم .. وبه يختلف الانسان عن غيره من الحيوانات ، والا كانت نفس الصلة بين العقلين ، الفاعل والقابل . مع سائر الحيوانات » اليهذا هو موقف المتكلمين الذين يحسبون العقل خيالاً، انظر نقد ابن ميمون لمفهوم العقل عند المتكلمين ، دلائل الحائرين ، الطبعة الفرنسية ، ص 346 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 74 .

(3) انظر نوغاليس ، خلود النفس ... ص 163 .

(4) انظر كتاب النفس ، 111: 20 - 245 .

(5) انظر ترجمة تريكيو مثلاً ، ومن الملفت للانتباه ان ترجمة اسحاق بن حنين تذكر الخيال في ترجمة هذه الجملة الشهيرة « وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهّم » (ص 75، من نشرة بدوي) ولعل ابن رشد كان يشير الى هذه الترجمة عندما احال الى ترجمة اخرى لهذه الجملة : (III) 20: 111 - 245; 253: 173- 189) والنص الإغريقي لا يوضح مضمون الضمير، حيث ترد هذه الجملة في ترجمة باربروتان، « وبدونه لا يدرك العقل».

(6) بصدق إمكانية استثنائه للخيال لا ادراك الحدبات ، انظر الحس والمحسوس ، ص 79 .

وهذه من جملة الاسباب التي جعلته لا يوافق ابن باجة على توحيد العقل الميولاني بالمنفعل ، كما كانت هذه الخصائص احدى الاسباب التي جعلته يدخل مبدأ العقل الفعال في عملية المعرفة .

2) فعل التعقل : العقل الفعال :

لماذا العقل الفعال ، وما الدور الحقيقى الذى يلعبه في مسلسل المعرفة في هذه المرحلة من المعرفة النظرية ، وما مدى اثره في صياغة المقولات او ماهيات الاشياء ، وهل يؤثر على العقل الميولاني بشكل مباشر ام بكيفية غير مباشرة ؟ هذه بعض القضايا التي ستعكف على معالجتها في هذه الفقرة ؛ تاركين المطالب الاخرى المتعلقة بهذا العقل الى مناسبات اخرى .

ان تحليل موضوع العقل الفعال ، خصوصاً فيما يتعلق بوظيفته ، فرض على ارسطو اللجوء الى الاسلوب الخطابي ، اسلوب التمثيل البيداغوجي لتوضيح دوره وفعاليته . وقد لعب تشبيه فعل العقل الفعال بالنور دوراً اساسياً في التعبير عن طبيعته وآلية انجازه وعلاقته بالعناصر التي يتفاعل معها ، الى الحد الذي اختلط فيه المشبه به بالمشبه ، فاصبح النور طاغياً على العقل الفعال نفسه خصوصاً عند بعض التيارات الافلاطونية الجديدة وتيارات الاشراقية ؛ ولذلك كان الدور الخطابي لهذا التشبيه سيئاً الى حد كبير . ولقد كان ابن رشد واعياً بالدور المحدود لهذا التشبيه ، بل وبالدور المحدود لهذا العقل ذاته ؛ فلكي يبرز الدور الاساسي والمحدود في ذات الوقت للعقل الفعال ادخله ضمن السيناريو الآتي ، فقد تبين من استعمال سابق لهذا التشبيه انه بدون لون لا تستطيع ان نرى شيئاً ولو حضر النور وطغى ، من اجل ذلك لا بد للعقل المنفعل ان يكون له دور في مسلسل المعرفة والا فلن تتم عملية المعرفة باي اتجاه كان وفي اية مرحلة من مراحل المسلسل المعرفي ؛ وفي المقابل لو وجد اللون ، ووجد الوسط الشفاف والرؤيا ، دون حضور نور يجعله وهاجاً ومنظوراً على مدى العين لامتن الرؤية ايضاً . وبتعبير غفل من المجاز ، بدون موضوع المعرفة لا توجد المعرفة لأن فعل التجريد لن يجد عنده مادة يستخلص منها ماهيتها ، وفي المقابل ، في غياب فعل التجريد لا يمكن لفعل المعرفة أن يتم لأن الصور الخيالية ستظل قابعة في قوتها الخاصة وفي عطالتها الذاتية⁽¹⁾ ؛ فاجتماع العقليين المنفعل والفعال شرط لا مناص منه لانجاز فعل المعرفة ، فكلاهما يتحقق ذاته بالآخر وفي الآخر ، المعمول بالقوة يتحقق فعلاً بالعقل الفعال ، وهذا ينجز فعله فيتحقق ذاته بفضل اخراجه لقوة المعمول الى الفعل .

تتميز الصور الخيالية بالفردية والمادية والقوة ، اي بالصفات التي تجعلها متناسبة الى عالم

(1) حول مثال النور ، انظر كتاب النفس ، 111، 5: 614-701. (ص 411) 402: 5: 111 (401).

الصور الحسية ، ولو ان هذه الصفات تقال عليها على سبيل «التشكيك» ، اي ليست لها نفس الكثافة المادية والتفرد الجرئي على صعيد المعرفة ، عندما تقال على الصورة الخيالية والصور الحسية ، كما لا تقال عليها بنفس درجة المادية التي تقال على الصور المادية ، اذن ، مهما يكن من امر فان الصور الخيالية ، على الرغم من انتماها لعالم الصور الحسية ، تشكل أرقى ما وصلت اليه مجهودات القوى الحسية الداخلية في مضمون التجريد الامر الذي جعلها مهيأة لكي تتطوّي على استعداد للتحول الى صورة مجردة⁽¹⁾ ، ولذلك تعتبر معمولات بالقوة ، اي تكمن فيها ماهية او صورة عقلية ، ولكن في شكلها الفردي ، هذه الفردية التي تمنعها من تجاوز عتبة القوة الى الفعل ذاتياً .

اذن ، للخروج من القوة الى الفعل ومن الفردية الى الكلية ومن المادية الى الروحية لا بد من اداة قادرة على تحويل هذه الكيفيات واضفاء الطابع العقلي على الصور الخيالية ؛ ولا يمكن ان تكون هذه الاداة قادرة على ذلك الا اذا كانت هي ذاتها متصفه بتلك الصفات ، اذ الشبيه لا يؤثر الا في الشبيه ، فما ليس بمحالط لله gio لوجه ما يجب ان يتولد عن غير محالط لله gio ل باطلاق ، كما يجب ان يتولد المحالط لله gio عن محالط لله gio⁽²⁾ . وهذا المبدأ الانبذولي له وجهتان ، وجهة نحو العقل الهيولوجي ووجهة نحو العقل الفعال ؛ فباعتبار ان ماهية العقل بالقوة خالصة وكلية ومجردة ، فان المعمول بالقوة لا يستطيع ان يؤثر فيه مباشرة ، اي لا تستطيع الخيالات في ثوبها المادي ان تؤثر في العقل المفارق ، ولا تستطيع ان تؤثر في عقل كلي ، وهي التي تمتاز بالفردية بل وبالقوة اذ «لو كانت الخيالات هي المحركة له فقط لكان ضرورة من نوعها» في حين ان «الكلي مبain بالوجود للتخليل»⁽³⁾ ؛ ولا يمكن من ناحية اخرى ان تكون الخيالات هي المحرك للعقل ، والا كانت اكمل منه ، انطلاقاً من المبدأ الذي بموجبه يكون الفاعل اشرف من المفعول ، والمmotor اكرم من المتحرك⁽⁴⁾ ؛ كما انه من ناحية ثالثة «لا يمكننا ان نقول ايضاً ان المعانى الخيالية هي التي تحرّك العقل الهيولوجي لوحدها ، والتي تخرجه من القوة الى الفعل ؛ ذلك لأنه لو كان الامر كذلك ، فلن يكون هناك فرق بين العام

(1) انظر تلخيص كتاب النفس ، مثلاً ص 70 - 86 - 87.

(2) انظر ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 886 ، ويقول في الحس والمحسوس «ان كل شيء يخرج من القوة الى الفعل ، فله فاعل وخرج هو ضرورة من جنس الشيء الخارج من القوة الى الفعل ، فواجب ان يكون الفاعل لهذه المعرفة هو عقل بالفعل ، وهو بعينه المعطى للمبادئ الكلية في الأمور النظرية» ص 72 ، كما يقول في مقال ز ص 879 «الأمور المكونة هي متولدة عن ماهيتها».

(3) ابن رشد تلخيص كتاب النفس ، ص 70.

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 90.

والخاص ، وسيكون العقل من جنس الخيال «⁽¹⁾ ، ومن ثم « ان وضعنا ان العلاقة بين المعاني الخيالية مع العقل الهيولياني شبيهة بعلاقة المحسوسات بالحواس . . . فانه ينبغي ادخال محرك آخر يجعلها معانٍ محركة بالفعل للعقل الهيولياني (وهذا هو ما يجعلها معمولات بالفعل بتجریدها من المادة »⁽²⁾ . اذن لابد من عملية سلبية تنزع عن الصور الخيالية هذه العوالق لكي تلتح الخظيرة العقلية ؛ ومن جهة اخرى لا ينبع الصورة العقلية او على الاقل يخرجها من كمونها الا من كانت له هذه الصورة اي من كان هو في حد ذاته صورة خالصة ، لأن عملية الخلق يعني الارخاج الى الفعل ، لا تم ، سواء على الصعيد البيولوجي او المعرفي ، الا بين الكائنات المتواطئة في ماهيتها فـ « الكون - كما يقول ابن رشد - اثنا يكون من الاشياء المتفقة بالصورة »⁽³⁾ . ويمكننا ان ننظر الى نفس الحجة من زاوية الفعل ، ذلك انه بحسب الاصول الطبيعية « القوة ليس يمكن فيها ان تصير الى الفعل بذاتها ، اذ كانت اما هي عدم الفعل بجهة ما »⁽⁴⁾ ، وفي المقابل لا يمكن للشيء بالقوة ان يحرك الا اذا وجد هو بالفعل ، ونحن نعلم ان الصور الخيالية عاطلة ازاء العقل بسبب فرديتها وماديتها . وقد سبق ان اشرنا الى هذه المفارقة ، اذ ما هو مادي وفردي يمتاز بخاصية التأثير والتحريك والفعل على النقيض من الكلي والروحياني ، ولكن هذا القانون لا يصح الا في علاقة العالمين العقلي والحسي ، اما عندما يتعلق الامر بالكائنات العقلية ، اي بالماهيات والصور الخالصة او المتجهة نحو ذلك ، فإن الكلي يمكن في هذا المستوى ان يؤثر في الكلي .

فلكي يقبل العقل صورة ما لا بد ان تكون من جنسه ، وحيث ان العقل الهيولياني لا يفعل بل يكتفي بالقبول يبقى انه لا بد من عقل آخر يكون بالفعل دوماً ليستطيع ان ينبع فعله للصور الخيالية فتحول الى معمولات بالفعل . فالضرورة المعرفية لوجود العقل الفعال مزدوجة ، فهناك ضرورة نحو الخيال او العقل المفعول ، وهناك ضرورة نحو العقل الهيولياني ، اي انه يخرج المعمولات بالقوة من اجل العقل الهيولياني لأنه هو المعنى بذلك فـ « العقل الهيولياني - كما يقول ابن رشد - بما هو هيولياني يحتاج ضرورة في وجوده الى ان يكون هنا عقل موجود بالفعل ذاتياً والا لم يوجد الهيولياني ، وذلك بين ما تقدم من الاصول

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111؛ 81؛ 64-65 (ص 438)

(2) ابن رشد ، د.م ، 111؛ 18؛ 54-51 (ص 439).

(3) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 881 . ، كما يقول في نفس المقالة « الامور المترکونة هي متولدة عن ماهياتها » ص 879 .

(4) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 88 . ويقول في كتاب النفس « ان الانتقال من مستوى الى آخر يتطلب علة ما فاعلة وعلة قابلة ، والعلة الفاعلة فاعلة » ، 111؛ 18؛ 76-81 .

الطبيعية»⁽¹⁾ ؛ ومعنى ذلك ان العقل الفعال سواق الى الفعل نوعين من المواد المعرفية ؛ فهو يخرج الى الفعل مادة اولى ، تتجاوز نطاق المعرفة الى المجال الانطولوجي ، وهو مادة العقل المادي ، ويخرج مادة اخرى هي الصور الخيالية .

ومن جهة اخرى ، يمكن رد تبني ابن رشد للعقل الفعال الى ضرورات مذهبية ومنطقية ؛ منها معارضته الشديدة لذهب التذكر ، فالحصول على مقول جديـد ليس معناه تذكره ، لأن المعرفة لا توجد بالفعل في افسـنا ، كما انه لا توجد مبادـىء فطرية او معارف خالدة قائمة منـذ الـبداـية في عـقولـنا دون عـلمـ منـا ، كما لا يمكن ان يكون الـامرـ كذلك لأنـه عندـئـذ « يكونـ تـعلمـ الحـكـمةـ عـبـئـاـ»⁽²⁾ ، اي انه متـىـ صـادـقـناـ عـلـىـ صـحـةـ مـذـهـبـ التـذـكـرـ ، نـكـونـ قدـ رـمـيـناـ بـتـارـيخـيـةـ وـتـزـمـنـ الـعـرـفـ بـعـرـضـ الـحـائـطـ ، وـهـذـاـ مـاـ لـاـ يـكـنـ قـبـولـهـ منـ طـرـفـ الـرـشـدـيـةـ ؛ وـهـنـاكـ ضـرـورـةـ مـذـهـبـيـةـ اـخـرـىـ مـرـتـبـطـةـ بـالـسـابـقـةـ تـفـرـضـ اـطـرـوـحـةـ وـجـودـ الـعـقـلـ الـفـعـالـ ، وـهـيـ مـنـاـوـأـةـ فـكـرـةـ وـجـودـ الـعـرـفـ اوـ الـمـقـوـلـاتـ بـالـفـعـلـ خـارـجـ الـنـفـسـ اوـ نـظـرـيـةـ الـمـثـلـ الـتـيـ نـعـودـ الـىـ الـمـحـالـاتـ الـاـنـطـلـوـجـيـةـ وـالـمـعـرـفـيـةـ وـالـاـخـلـاـقـيـةـ الـمـعـرـوـفـةـ ، وـلـذـلـكـ «ـ كـلـ مـاـ قـالـهـ اـرـسـطـوـ فيـ هـذـاـ الشـائـنـ (ـ ضـرـورـةـ وـجـودـ الـعـقـلـ الـفـعـالـ)ـ يـقـوـدـ الـىـ انـ الـكـلـيـاتـ لـيـسـ هـاـ ايـ وـجـودـ خـارـجـ الـنـفـسـ وـهـذـاـ هوـ مـوـقـفـ اـفـلاـطـونـ ، وـلـوـ كـانـ هـذـاـ هوـ رـأـيـ اـرـسـطـوـ لـمـاـ كـانـ مـحـتـاجـاـ لـوـضـعـ الـعـقـلـ الـفـعـالـ»⁽³⁾ .

وفضلاً عنها سبق هناك ضرورة منطقية تُدعّم عملية تبرير القول بهذا المبدأ العقلي ، العقل الفعال ، لأنّه في حالة انعدامه نسقط في الدور المنطقي أو المصادرية على المطلوب عندما نريد تفسير مسلسل المعرفة ؛ فلكي يعرف العقل أو يقبل المعقولات لابد أن تكون هذه خارجية إلى الفعل عملاً بمبدأ ابندوقليس المشار إليه ، ولكن لكي تغدو خارجية إلى الفعل لا بد أن يخرجها العقل إلى الفعل ، إذن لابد من عقل فعال يحرك دون أن يقبل ، ومن عقل هيولاني يقبل دون أي يحرك ، ومن جهة أخرى لابد أن يكون هناك عقل فعال واحد ، وإلا سقطنا في التسلسل إلى اللانهائية .

ان عرض أسباب ومبررات فرض المبدأ الأنطولوجي « الفعل » على عملية المعرفة ، سمح لنا من جديد بالتعرف على ميزات وخصائص الصور الخيالية ، ومدى افتقارها الى مبدأ

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 88.

(2) ابن رشد ، ن . م ، ص 80 ؛ انظر ايضاً كتاب النفس ، 111 : 20 ; 256 - 260 .

(3) ابن رشد ، 111؛ 18: 96-98 (ص 440) ؛ بقصد مناهضة نظرية المثل وقيم الكليات بانفسها ، انظر مثلاً تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 45: 52 - 56.53 أث . ت ، ص 204 - 205 .

فعال ليس من جنسها يتحول لها جواز الدخول الى حلبة الكائنات العقلية . ولكن تدخل العقل الفعال هذا ، يثير قلقنا لا سيما أن كان ذا طابع انطولوجي ومعرفي يمكنه من الهيمنة على الأشياء والمعرف ، كما سبق أن فعل ذلك كل من الفارابي وابن سينا ، لذا لابد من تحديد دوره بالضبط : هل يمكن فقط في ان يشحذ المقولات بالقوة بطاقة التأثير ، أم أنه يبئها ماهيتها ، أم ينزع عنها العوائق والعوائق المادية المانعة لها من التأثير والتحريك في اتجاه العقل الهيوليافي فقط ؟ بعبارة موجزة هل دوره في المعرفة إيجابي أم سلبي ، هل يمنع ما لديه ، أم يزيل عن المقولات ما يخالف طبيعته عن النواة العقلية الكامنة في الأشياء والصور الحسية .

لأول وهلة ، نشعر بوضوح بأن طبيعة وظيفة هذا المبدأ العقلي إيجابية فعالة تهدف إلى دفع المقول والعقل معاً إلى معممة الممارسة النظرية ، أي أنها تبدو وكأنها وظيفة لإنتاج المفاهيم المجردة أي المقولات بالفعل ، كما أنها تهدف من وراء إنتاج المفاهيم دفع مسلسل التعلم بالفعل لمواجهة المقولات ؛ إذن وظيفة العقل الفعال ثلاثة الأهداف . تسعى لسوق المقولات إلى الفعل بكيفية مباشرة ، والعقل والتعقل بكيفية غير مباشرة .

إلا أن عملية « الإخراج » هذه لا تعني ابداً أنه يقذف في المقولات بالقوة ماهيتها وحقيقةتها التي يملكتها في ذاته . العقل الفعال عند ابن رشد ليس « واهباً للصور » على الكيفية السينيويية لأنه - في هذه الحالة - لن يغدو الإنسان في حاجة إلى أن يحس وأن يتخيّل ليدرك ، ما دامت الماهية تلقى عليه مباشرة أو بشكل غير مباشر من واهب الصور ، معنى ذلك أن وجود الحس والتخيّل في الإنسان سيصبح عبثاً لا طائلة من ورائه ⁽¹⁾ ، وهذا مخالف لمبدأ أن الطبيعة لا تصنع باطلاً ؛ بل لو كان العقل الفعال هو الذي يقوم بقذف الماهية في الصور الخيالية ، لأصبح البحث عن المعرفة ذاتها أمراً لافائدة منه ولا فصل المعرفة عن البشرية متعلالية عنها في عالم لا تستطيع الالتحاق به ، وهذا مخالف للواقعية السينيولوجية التي يمقتضاها يشعر المرء بأن المعرفة التي يكتسبها هي له وأنه يتعقل متى أراد ، أي أنها خاضعة لمشيّته وانها تخصه وتشّأ معه وتتفّت بفتقائه . وللتلافي هذه « الشناعات » ينهانا ابن رشد إلى أن تشبه العقل الفعال بالصانع تجاه مصنوعاته يجب ألا يؤخذ بحذايّره ومن جميع الوجوه ، لأن الصانع يفرض صورته الجاهزة والتامة التي يخلقها على مادته التي يتعامل معها أي أنها صورة كونها في ذاته واسقطها على الشيء الخارجي ، في حين لا يقذف العقل الفعال صورة على « شيء » خال من أي تحديد وفارغ من أية ماهية بل هو يتعامل مع مواد تحمل في ذاتها ما ستتصيره أي تحمل الماهية بكيفية كامنة ، أو

(1) انظر تلخيص كتاب النفس ، ص 71 حيث يقول « ولو وجدت هذه المقولات دون النفس المتخيلة ، لكن وجودها عبثاً وباطلاً».

أنها تضم نقضها الذي سيخلوها بإعادتها عن طريق العقل الفعال⁽¹⁾.

إن الصور العقلية توجد بالقوة - مسبقاً - في الخيالات ، «إذ كانت بالاستعداد والقوة ، الكل»⁽²⁾ وما على العقل الفعال إلا الكشف عنها للعثور عليها ، أي على هذا الكل . أن ماهية الأشياء وحقيقة تواجدان في داخل الأشياء مغمورة كامنة لأن الحقيقة لا توجد خارج العالم الحسي ، وليس الحقيقة الأرضية قائمة في عالم متعال غوذجي أو عقل فعال وتفيض عنه في الوقت المناسب على الكائنات والعقول بل أنها موجودة هنا ، والعقل الفعال لا يفعل سوى «أن يزيل الصدأ عن المرأة»⁽³⁾ أي يمحر الخيالات مما يحول دون تأثيرها في العقل الميولاني ، ولا يهب ماهية تفاصيل عنه ، بل بالأحرى يواجه عالماً مغايراً له ويواجهه ويعمل على تحويله وجعله شبيهاً به وبالعقل الميولاني ؛ وهكذا يبدو أن العقل الفعال هو اللحظة الكيفية التي تحدث الإنعطاف نحو العقول بعد أن تراكم عمليات التصفية والتحويل بالنسبة للصورة الحسية . إن مجرد الإقرار بتأثير العقل الفعال في الصور والمعاني الخيالية يعني الإعتراف باحتضانها الماهيات بالقوة ، وإنها ليست فائضة عليها من خارج ، بمقتضى مبدأ كون الشيء لا يؤثر إلا في الشيء ومبدأ امتناع تأثير الكليات في الجزئيات وتأثير الكائن اللامادي في كائن مادي⁽⁴⁾ .

أما الأطروحة التي تحدد دور العقل الفعال في الإقصار على إلقاء الإستعداد في الخيالات ، أي الإستعداد للتحول الذاتي إلى مقولات مزكياً الجانب الماهوي ومضعاً الجانب الفردي والمادي ، أي الأطروحة التي تقول أن العقل الفعال لا يقوم بالتجريد بمعنى الكلمة ، بل يكتفي فقط بتحضير الصورة الخيالية وتبينها كي تصير صورة عقلية في العقل الميولاني ، وكأنه يطبع فيها إستعداداً يجعل ماهيتها تحول من تلقاء ذاتها إلى ماهية مجردة بعد أن تم اضعاف وافقار الجوانب الفردية والمادية والقوية من طرف العقل الفعال ، ان هذه الأطروحة ليست صائبة في نظر ابن رشد⁽⁵⁾ .

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111; 18: 36-46 (ص 438) «لا يمكن مقايسة صلة العقل الفعال بالنفس بعلاقة الفنان بانتاجه من جميع الوجوه ... لأنه لو كان الأمر كذلك ، وبهذه الكيفية ، فلن يكون الإنسان محتاجاً لتعقل المقولات إلى الحواس والخيالات ، ذلك أن المقولات ستصل إلى العقل الميولاني بواسطة العقل الفعال ، اللهم ان كان في استطاعة العقل الميولاني إدراك الصور الحسية».

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 70 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 70 .

(4) حول عدم تأثير اللامادي في المادي وإمكانية تأثير المادي في اللامادي ، انظر مثلاً الحس والمحسوس ، ص 45 - 44 .

(5) بقصد دعوة هذه الأطروحة من الرشدين الاتين ، انظر كوكسيويكر ، م . م ، ص 133 - 134 (موقف جان كوجنان) وص 223 (موقف جان جاندون) .

ويعود عدم صوابها إلى أنها تفترض إما أن العقل الهيولياني يتبع عملية التجريد ويتمهها أي يتبع عملية الإخراج إلى الفعل باستخلاص المضمن الكلي ، وفي هذه الحالة ، فإن هذا الإحتمال يخالف طبيعة « فعل » العقل الهيولياني الذي يقتصر على القبول فقط ؛ أو أن الصورة الخيالية ، بعد تكريس نواتها العقلية وتزكيتها من قبل العقل الفعال ، تصبح قادرة على التحرك الذاتي وعلى التحول التلقائي أو على الإنتاج الذاتي ، انتاج نوع معقول أو معقول بالفعل ، فيكون لهذه الماهية الكامنة قوة ذاتية للتأثير على العقل الهيولياني ، الأمر الذي يخالف طبيعة المعقول الذي لا يمكنه أن يتحوال من تلقاء ذاته بغض النظر عن الذات العارفة ، اللهم إلا إذا كنا نصدر عن الإعتقاد بنظرية المثل . كما أن هذه الأطروحة تبدو وكأنها تبني أن يكون الإستعداد موجوداً في الصور الخيالية في الأصل ، في حين أنها بالتعريف معقولات نظرية بالقوة وبفضل الإستعداد الموجود فيها يستطيع العقل الفعال أن يؤثر فيها .

إذن ، ليس دور العقل الفعال هو بث الماهية ولا الإستعداد للتحول إلى الماهية ، بل هو أن ينزع عن الماهية الفردية الموجدة بالقوة في الخيالات ما يعوقها عن التأثير في العقل الهيولياني والمتمثل في الصفات الثلاث المتراقبة ، القوة والفردية والمادية ، لتصبح فاعلة وكلية و مجردة .

وهكذا يتبيّن بوضوح أن علية العقل الفعال محدودة ، أن لم تكن سلبية ، ولا يمكن أن تتحقق كاملاً ليتحقق معها وبها فعل المعرفة إلا إذا تضافرت مع علية أخرى يشرطها مسلسل المعرفة العقلية . أن العقل الفعال يفعل كل المعقولات ويخذلها لأنها موجودة مسبقاً وبالقوة وضمن شروط متعددة في الأشياء المادية وفي انعكاساتها في الصور الخيالية . أن فعل التعلق نتيجة إشتراك بين حتميات مختلفة تربط عالم الإنسان بعالم المفارقة ؟ ولكن تبقى معرفة من المالك الحقيقي لهذا الفعل المميز للحيوان الناطق ، الإنسان أم عالم الكائنات المفارقة ؟

3 - ملكية التعلق

تعتبر مسألة ملكية التعلق من المسائل الأساسية في نظرية العقل الرشدية ، إذ عندها تلقي نتائج التحاليل المتعلقة بعناصر التعلق الذاتية والموضوعية ، المادية والروحية ، الملasseة للمادة والمفارقة لها بانعكاساتها على الميادين الأخلاقية والدينية ، ولذلك لعبت دور البؤرة التي اختمرت فيها وانفجرت عنها كل الصراعات المناهضة للرشدية في أوروبا القرن الثالث عشر وما بعده .

وبالفعل ، لو انطلقنا من ظاهر المعطيات السابقة للتحليل الرشدي بصدق نظرية العقل ، خصوصاً ، من فعل التعلق ومحل المعقولات ومن تعريف الإنسان ومن طبيعة العقليين الهيولياني والفعال ، لوجدنا انفسنا مضطرين ، إلى حد ما ، إلى أن نوافق غلاة الرشدين في

نفيهم المعرفة عن الإنسان وحرمانه من إمكانية إكتسابه لعلم شخصي بالكلمات أي بالمعقولات ، وجعل العلم قاصراً على عقليين غريبين عن الإنسان ، إحدهما يحدث التعقل والمعقولات والأخر يستوعبها⁽¹⁾ أو من حق نفس ناطقة لا تمت إلى الإنسان إلا بصلة واهية ، ومن ثمة تكون قد امنا بتعالي المعرفة العلمية لا على الإنسان فحسب بل وعلى الزمان والمكان وعلى الحقيقة الحية والواقعية ، والمتمثلة في هذا العالم الحسي الذي نعيش فيه⁽²⁾ . كما أنتا لر أخذنا معطيات التحليل الرشدي في حرفيتها لوافقنا نقاد الرشدية اللذوذين ، الذين يتهمنون ابن رشد والرشدية لا بالخروج عن الأرسطية فحسب بل وأيضاً بالخروج عن مقتضيات الحسن السليم⁽³⁾ .

لقد تبين لنا من التحاليل السابقة أن الذي يملكه الإنسان فعلاً وبكيفية أصلية ، بعض النظر عن الحواس الخارجية ، هو قوة الخيال بمعناه الواسع⁽⁴⁾ ، كما تبين لنا أن هذا الصنف من « المعرفة » لا يرقى إلى مرتبة العلم لأنه لا علم الا بالكلمات في حين أن المعرفة الخيالية تمتاز بالجزئية وبالعطلة التي تمنعها من التحول الذاتي إلى المعقولات ، في الوقت الذي لا يوجد بداخل الإنسان قوة قادرة على استئثار ما بداخل هذه الخيالات أو المعانى الخيالية من بذور المقولية ، فهي ليست متحفزة بذاتها ، ولا تملك ما يسندها أو يحركها من داخل الإنسان ، ولذلك ستبقى على عتبة العلم جائمة إن لم تتدخل قوة مفارقة أو فعل مفارق يخرجها إلى ضوء النهار إلى نور المعرفة .

(1) وهو جيل دورليان *Gille d'orléans* ، انظر في هذا الصدد ، كوكسيويكز *M* ، ص 101 .

(2) من غلاة الرشدية الذين استخلصوا هذا الموقف من النظرية الرشدية للعقل نجد س. دي برابان *Siger de Brabant* والرشدي المجهول ، انظر *M* ، ص 29 ; 66-67 . وانظر كذلك ، الفصل المتعلق بنظرية *Mandonet , P. Siger de brabant et L'averroisme latin du XIIIe : Genève* من كتاب *العقل* 1976.

(3) الاكتيني ، *M* ، ص 278 ; 308 .

(4) المعنى الواسع للخيال يفيد القوى الثلاث بعد الحس المشترك والتي تختص « بالخيال » ومعنى الخيال ، واحضار ذلك المعنى ، والحكم على انه معنى ذلك الخيال الذي كان للمحسوس المتقدم « الحس والمحسوس » ، ص 39 ، فمعنى الصورة تحضره الذاكرة ، ورسمها تحضره التخييلة ، وتركيب المعنى الى الرئيس تعطيه الميزة » *M* . *M* ، ص 44 ، وترد هذه القوى اسماء مختلفة عنده ، فالخيال يرد تارة تحت اسم التخييلة ، واخرى تحت اسم المصورة ، والقوة المفكرة لها اسم آخر هو القوة المميزة ؛ وترد الذاكرة تحت اسم الحافظة ايضاً . انظر مقالة الذكر والتذكر من نفس المصدر ، وخصوصاً ص 42-44 ، ومقالة في النوم واليقظة ، ص 55 .

وحتى عندما تتخلص هذه المعقولات القوية من جوانبها المحسوسة وتصير معقولات بالفعل ، أي علمًا كلياً ضرورياً ، لا تجد في الإنسان حلاً أو موضوعاً يقبلها أو ذاتاً تستوعبها ، لأن الخيال - وهو أرقى ما يملكه الإنسان ، ولذلك فهو الذي يميزه كفرد عن نوعه - لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعقولات أو حاملاً لها ، لأنه لا يمكنه أن يقبل أو يتحمل التقليل الابيستمولوجي لهذه الكائنات العقلية التي تمتاز بالكلية والضرورة والخلود ، والإفرادتها واحتضانها لمنطق الإمكان والحدث والفساد ، مخرجة إياها عن نطاق العلم إلى نطاق الظنون والمعرف الحسية ، والنتيجة المباشرة لهذه الوضعيّة المقابلة هي أن المعانى الخيالية حينها تحول إلى معقولات بالفعل تغادر ذاتها الأولى - أي القوة الخيالية - العاجزة معرفياً وانطولوجياً عن احتضانها في ثوبها الجديد إلى ذات أخرى مماثلة لطبيعتها ومهميّة لقبوّلها في شروطها الجديدة ، هي العقل الهيوّلاني ، المفارق والوحيد نوعياً لا فردياً .

إذن لأن الإنسان جسم أساساً ، وأنه لا يفعل ولا يقبل بكيفية شخصية كإنسان سوى الخيالات ، فإن النتيجة المنطقية هي ضرورة التسليم بأنه لا يملك فعل التعلق - أي التجريد - ولا مضمونه - أي المعقولات - ولا نتيجة التقائهما ، وهي المعرفة أو القبول ؛ أنه لا يملك المعرفة ولا أدواتها العقلية ولا فعلها ، لأنها تحدث أو تصير أو تفعل خارجه . إن الإنسان لا يملك علىًّا بالمعنى القوي ، وتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق أكذوبة كبرى ، ومساهمته في مسلسل المعرفة تقتصر على تقديم المواد النصف مصنعة ، ان صرح التعبير ، لتصدر إلى عالم خارجي يتم تصنيعها واستثمارها واستهلاكها فيه في غياب كلي عنه . إن الإنسان « يشعر باللون والنار والبرودة ، ومع ذلك ليس ذاتاً لها ، أي انه يعرف دون أن تكون الصورة التي يعرف بها حياثة له ودون أن يكون ذاتاً لها » ، كما قال أحد الرشديين في أواخر القرن الثالث عشر⁽¹⁾ . وهكذا يغدو الإنسان مجرد جسر و مجرد وسيط لا يعلم حتى الإمكانيات التي يملكها بكيفية حقيقة ، فيتم سلبه واستلابه من قوى خارجية عن نطاقه الأنطولوجي والابيستمولوجي .

هل هذا هو موقف ابن رشد ، وهل هذه هي روحه ؟ يبدو أن طرح هذه الخلاصة بهذه الصيغة أمر مغلوط ، ولذلك أدى إلى نتائج خاطئة ، اذ التساؤل عن المالك الخاص لفعل معقد ومتشابك كالتعلق أمر مردود .

ان مسؤولية التفكير والمعرفة بضمونها وكيفيتها ونتائجها وأدواتها مسؤولية جماعية ومشتركة ، ومن العبث البحث عن ذات واحدة قادرة على إنجاز مختلف مراحلها . وتقديم كل

(1) هو جيل دورليان ، انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 101 .

عنصرها ، وعلى الادعاء بملكيتها الخاصة لها واعتبارها المسؤولة عنها بكيفية منفردة . أن المعرفة ، في نهاية الأمر ، ليست نتيجة ممارسة فردية منعزلة ، كما أنها ليست عملاً يتم خارج الفرد بكيفية مطلقة - يقوم بها العقل المتعالي والكلي أو المجتمع او التاريخ - بل هي مسؤولية تتقاسمها هذه الأطراف جميعها ، وتبجل فيها سائر الأبعاد ، فيغذى بعضها البعض - ويكرس احدها أدوار الآخرين ، مما يجعل المعرفة عملاً متكاملاً يحمل في جوفه تناقضات الملابة والمفارقة ، الفردية والكلية ، الصيرورة والخلود ؛ إنها باختصار ، البوقة التي يلتقي فيها القطبان : البشري الفردي ، والبشري النوعي .

ففي الإنسان بالذات يقوم المبدأ الأول الذي يحث على الشروع في عملية التعلق ، وهو موضوع ومضمون المعرفة الذي يؤسس صدقها ومطابقتها للحقيقة الواقعية ، أي المعاني الخيالية ؛ فهي التي تقدح فعل العقل الفعال وتجعله ، في ذات الوقت ، يحيط الذات البشرية بكيفية من الكيفيات ، لأن فعل المعرفة يتم فيها وعبرها والا لما أمكن تفسير صيرورة هذا الفعل وحدوده وتلاشيه ، قوته وضعفه ، كثرته ووحدته ، وأن فعلاً بهذه الصفات لا يمكن أن يتم في العقل الفعال ذي الطبيعة الثابتة والخالدة والخارجية إلى الفعل بإستمرار والغنية عن معرفة هذا العالم المتكثر والصائر ، بل أن فعله ليس فعل معرفة من زاوية معينة ، وإنما فعل تحرير فقط . فإذا كان العقل الفعال هو الفاعل الرئيسي الذي ينقل المعرفة من القوة إلى الفعل ، فإن الإنسان ، مثلاً في الخيال ، هو الفاعل الأول والأصلي ، والمناسبة الأولى لانطلاق مسلسل المعرفة ؛ وأكثر من ذلك ، فإن الإنسان هو الخلبة التي تدور فيها معارك التفكير وغزو الطبيعة لتتصير علىً كلياً . حقاً ليس الإنسان هو الحرارة ولكنه هو الذي يشعر بها وهو وحده فقط ، وليس الإنسان هو النور ولكنه هو الذي يراه وينظر به ؛ ولذلك فرق بين تشكيل موضوع مادي بصورة معينة ، وإخراج المعرفة من القوة إلى الفعل ، أو صياغة موضوع خيالي في معقول بالفعل ، لأنه في الحالة الأولى الصورة المادية لا تعرف ، فالطاولة لا تدرك صورتها ، كما لا يدرك الخشب صورته عندما يتشكل طاولة ، أو بتعبير توماس الأكويني ، لا يرى الحائط عندما يضاء كما لا يرى اللون عندما يغمر بالنور ، ولكن متى تضاء الذات البشرية بنور العقل الفعال تعرف وتعي المعرفة ومبدأ المعرفة . إن الذات البشرية هي التي تعرف في حقيقة الأمر ، لأن العقل الفعال غني عن المعرفة ، أو ليست مهمته أن يعرف ، لأنه ليس مبدأ قبول بل مبدأ فعل ، أنه فعل دائم وليس له القوة التي يقبل بها وفيها المعرفة البشرية ، معارف عالم الكون والفساد أي المعرفة المتقطعة والصائرة والمتكررة .

أما بالنسبة لمبدأ القبول فسيتبين لنا فيما بعد كيف يمكن لنا أن نعرف الإنسان تعرضاً آخر

يرقى به من مستوى العقل المنفعل إلى مستوى العقل النظري ، فيكون هذا العقل الأخير كاماً أخيراً للإنسان ، وعندئذ سيعرف الإنسان لا بعقله المنفعل فقط ، باعتباره موضوعاً ومحالاً لعملية المعرفة ، بل باعتباره قابلاً لها ، ما دام العقل النظري يضرب بجذوره في أعماق العقل المهيولي .

وهكذا تتقاطع العلتان المفارقتان عند نقطة العقل النظري الذي يملكه الإنسان الفردي ، كما يتتقاطع العقلان الفعال والمنفعل في العقل المهيولي ، الذي تملكه الإنسانية ، مما يسمح للإنسان - الفرد بأن يمتلك العلم الكلي ويتتيح له أن يعرف معرفة عقلية ، لأنها يملك في نفس الوقت مبدأ الوحدة والكثرة ، الثبات والتغير ، وبهذه الكيفية يصير محدثاً للمعقولات وقابلاً لها ومالكاً للمعرفة ويصير حاله كحال علاقة العين بالذات وبالبصر ، فالذات ، في نهاية الامر هي التي ترى وليس العين ، لأن الرؤية تتم في الإنسان ويقوم بها الإنسان ككل ، كوحدة للعين بالذات بالرغم من أن عناصرها الأساسية ، كالنور والأشياء ، توجد خارج الإنسان .

ثانياً: بنية المعقولات وطبيعتها: نظرية الموضع المزدوج

في الفقرات السابقة (١ ، ٢ ، ٣) تناولنا كيفية بناء المعقولات من زاوية حركية أي من زاوية محدثيها ومالكيها ، ولكننا لم نكشف بكيفية واضحة عن العناصر المكونة للمعرفة العلمية أو المفاهيم العقلية ، ولذلك يبقى علينا فعل ذلك ، أي تحليل البنية الداخلية للمعقولات كما يراها ابن رشد . وسيكون هذا التحليل مناسبة أخرى لابن رشد للمزيد من تعميق تفاصيلها عن الاتجاهات الفلسفية السابقة عليه وخصوصاً عن مثالية أفلاطون وثامسطيوس واتباعهما ، مع الإقتراب في ذات الوقت من الخط الإسكندرى دون أن تكون لديه نية في التوحيد معه .

وقد عالج ابن رشد بنية المعقولات في المسألة الأولى من المسائل الثلاث التي تغطي الفصول الستة عشر الأولى المتعلقة بالعقل الميولاني من الكتاب الثالث من الشرح الكبير لكتاب النفس ، كما خصص لها كاملاً المقالة المتعلقة بالقدرة الناطقة ، تقريراً ، من (تلخيص) كتاب النفس ^(١) ، مما يدل على الأهمية الخاصة التي يوليهما لموضوع التعلق و فعله ، بالنسبة لنسبته نظريته العقلية ، كما يدل على عنایته بدور الممارسة الفعلية في حل المسائل التي أثارتها الأطروحات الميتافيزيقية بصدق طبيعة العقل الميولاني .

الإشكال الذي يريد أن يعالجها بصدق المعقولات النظرية هو كيف يمكن التوفيق بين

(١) يفرض علينا النص الرشدي « تلخيص كتاب النفس » قراءة مزدوجة ، إن لم تكن مثلاً ؛ فهو يتقلل في أثناء عرضه ، بانسياق كامل من العقل النظري إلى المعمول النظري أو المعمول بالفعل ، فإلى العقل الميولاني ، ولا ينبهنا في الغالب إلى لحظات الانتقال الفاصلة ؛ ولكننا يمكن أن نستخلص قصده بكيفية أو بأخرى . وهكذا يمكن أن ننظر إلى نفس النص ونقرأه باعتباره قاصداً العقل النظري أو باعتباره يتوجه إلى العقل الميولاني أو نقرأه باعتباره قاصداً المعمول النظري من حيث هو موضوع المعرفة العقلية . ولذا يبدو النص بالغ الصعوبة ولعل السبب في تعدد الدلالةاته يرجع إلى أنه كان يجاور مدارس متباينة من ناحية افقها بصدق نظرية العقل : ثامسطيوس ، الإسكندر ، ابن سينا .

الطبيعة المنطقية للمعرفة العلمية التي بفضلها تتجاوز الزمان والمكان والتغير والتكرر ، وبين طبيعتها التاريخية حيث تبدو نتيجة تطور زماني يقتضي مراحل ومستويات وعمليات متدرجة وممتددة ، كما يقتضي اختلافاً في الأحكام وتبابناً في التقديرات ، من جهة ، ثم ما علاقة المقولات النظرية والكلية بالإنسان الصائر والتزمن والفردي ، وعلاقتها بالعقلين الحالدين والثابتين والمفارقين ، الهيولاني والفعال من جهة أخرى ؟

أنه يريد أن يعرف في الملموس وبنهج المعاينة التجريبي ، هل توجد المقولات النظرية بالفعل دائمًا ، أم توجد تارة بالقوة ، وأخرى بالفعل⁽¹⁾ ؟ لأنه ان كانت الطبيعة الحقيقة للمعرفة العملية هي الحضور الفعلي الدائم فإن ذلك سيعني أنها لن تحتاج إلى مجهود بشري ينقلها من الكون إلى الظهور أو من القوة إلى الفعل ، لأن ما هو بالفعل دائمًا هو بالتعريف غير مالك لأية قوة تنتظر تحقيق ماهيتها ، أي الإنقال بها من حال يكون فيها المقول كامنًا في الأشياء المادية أو في التصورات الحسية والخيالية إلى حال يتخلص فيها من هذه الإحالات الجزئية ليبدو متحررًا من الاضافة إلى الناس وإلى الزمان ، وليعم كل الأشياء ويتفق عليه جميع الناس ، وعلى سبيل المثال عندما تكون المعرفة النظرية خارجة إلى الفعل بإستمرار فسيوجد مفهوم اللون أو مفهوم المثلث أو مفهوم الجزء والكل مصاغًا بكيفية مسيرة من غير حاجة لأعمال الفكر لاستخلاصها من الألوان والمثلثات والأجزاء الحسية المتعددة والمتغيرة ، مما سيؤدي إلى نفي الإختلاف والكثرة والتغير عن المفاهيم العلمية ما دامت علة التكرر والصيورة ، وهي المادة ، لا توجد في كل ما يتصف بالفعل الدائم ، لأن ما لا قوة فيه لا مادة له ؛ وفي هذه الحالة يتهدد الطابع التاريخي والثابني للمعرفة العلمية وينسد باب التقدم أمامها ، ونسقط في شناعات لا يقبلها المنطق والواقع⁽²⁾

أما إن اعتبرنا المعرفة العلمية لا توجد جاهزة بل لا بد من معاناة لاستخلاص المفاهيم النظرية والكلية من المظاهر الجزئية البالغة الإختلاف والتغير ، فإنه لا بد من اثبات مادة للمفاهيم العلمية تجعلها مضافة إلى مدعيعها الكثيري العدد ، ومن اثبات القوة التي تفسر تغيرها وصيروتها الزمنية⁽³⁾ ؛ وفي هذه الحالة يتهدد الطابع العلمي للمقولات ، أو ينزل

(1) يعبر عن هذا الأشكال كالتالي : « ان أول ما ينبغي ان ننظر فيه من امر هذه المقولات النظرية : هل هي دائمًا فعل ؟ ام توجد اولاً بالقوة وثانياً بالفعل ، فتكون بوجه ما هيولانية ؟ » تلخيص كتاب النفس ص 72 .

(2) بقصد القول بأن المقولات توجد بالفعل دوماً ، انظر تلخيص كتاب النفس ص 80 - 81 .

(3) انظر نفس المراجع ، ص 82 .

مستواها إلى مرتبة المعرفة الحسية والظنية⁽¹⁾ ؛ وحتى إذا سلمنا بأنها تحفظ بسمتها الكلية والضرورية ، بجانب اتسابها للإنسان ، فإنه لابد من البت في إشكال آخر ، يتعلق هذه المرة بكيفية اتصال المقولات النظرية بالإنسان : هل هو اتصال محيط ، أم اتصال متعال ، كاتصال العقل الفعال بالإنسان⁽²⁾؟ وبكلمة موجزة يهيمن على الإشكالات التي تدور حول طبيعة المقولات النظرية المشكّل التقليدي الذي ساد الفلسفات الاسكولائية ، مشكل الكليات بتعقيداته الدقيقة . وغنى عن البيان أن الكشف عن طبيعة المقولات يقود في لفس الوقت إلى الكشف عن بنيتها ، وعن تاريخيتها تكوينها .

أما المنح الذي يستعمله لدراسة هذه التشكيلة من المسائل العقلية فينطوي على لحظات متداخلة ثلاثة ؛ فهو من ناحية ، يحدد موقفه من طبيعة المقولات عبر تبيهه عن الموقف المثالية والمادية معاً ، أي من خلال منح نقدى يتصدى عن طريقه لمحالات خصومه في نفس الوقت الذي يتبنى فيه عناصر مذاهبهم ليذيها في إشكاليته العامة ان هي كانت منسجمة معها ؛ ومن ناحية أخرى ، يستأنس ابن رشد بأسلوب المقايسة ، لتمييز المقولات النظرية عن الصور الميولانية والصور المفارقة ، أي يريد أن يحدد المعرفة العلمية ، والتي تمثلها المفاهيم الرياضية والفيزيائية ، من خلال مقارنتها من جهة بالصور المادية الملاصقة للأشياء وبالصور الحسية التي تنقلها الحواس للإنسان لتشكل معرفة تجريبية وحسية والمقولات العملية ، أي بالمعرفة التقنية الصناعية والأخلاقية والاجتماعية ومقارنتها من جهة أخرى بالمقولات المفارقة ، أي بالمعرفة الميتافيزيقية ، معرفة الفلسفة الأولى .

وبعبارة أخرى ، يسعى ابن رشد لتشخيص طبيعة الصور النظرية وبنيتها من خلال مقارنتها بالصور المادية والصور اللامادية لمعرفة ما إذا كانت تتصف بسمات النوعين الأول من الصور أو النوع الثاني ، أو أنها تضم صفات من النوعين معاً فتجمع بين مادية الصور المادية دون أن تكون منها ، ولا مادية الصور المفارقة دون أن تدرج في إطارها⁽³⁾ .

(1) نفس الإحالة السابقة.

(2) م . م ، ص 72 - 73 .

(3) يعرض للمقاييس الاولى كالتالي : « ان تعمى الامور الذاتية للصورة الميولانية ، بما هي ميولانية ، ثم يتأمل هل تتصف هذه المقولات ببعضها ام لا ؟ » تلخيص كتاب النفس ص 73 ؛ اما المقايسة الثانية ، فيقول فيها « فلتعدد الامور الخاصة بهذه المقولات ، وتأمل هل واحد منها ، مما ينبع الامور المفارقة ام لا . وان كان ليس بخاص ، فهل يوجد لها هذه الامور العامة للصور الميولانية ، بما هي ام ليس يوجد لها » م . م ، ص 75 ؛ انظر ايضاً ص 10 .

ومن الواضح أن وراء منهج المقايسة والمنهج النقدي يمكن منهج آخر هو ما يمكن أن نسميه بالمنهج التجاري - التكوري الذي يحرص على متابعة كيفية تشكل المقولات النظرية أو الحسية أو المادية ، خطوة خطوة من أجل تبين عناصر بنية المفهوم العلمي كاملة ، ومن خلالها طبيعة المعرفة النظرية .

في البداية يستعرض ابن رشد مختلف أنواع الصور المادية ودرجاتها المتباعدة (وهي صور السائط كالثقل والخفة) وصور الأجسام المشابهة⁽¹⁾ ، وصورة النفس الغاذية ، وصورة النفس الحساسة ، وصورة النفس المتخيلة⁽²⁾ . وبعد أن يخصي الصفات التي تميز البعض عن الآخر يحاول أن يجد القواسم المشتركة فيما بينها فيتيهي إلى أنه منها اختلفت خصوصيات هذه الصور فإنها تشتراك في أربع صفات مترابطة ؛ هي أنها أولاً ، مركبة من المادة والصورة ، أو من القوة والفعل ، ولذلك فهي كثيرة في عددها ومتغيرة في افرادها ، ومن ثمة مختلف الموجود منها عن المقول عنها ، أي مختلف وجودها الحسي عن وجودها العقلي⁽³⁾ .

وفي مقابل الصور المادية تمتاز الصور المفارقة بالوحدة في نوعها وعدها ، اذ لا يوجد في نوعها فردان أو أكثر ، فالعقل الفعال ، مثلاً ، باعتباره صورة خالصة لا يوجد منه اثنان ؛ كما تمتاز الصور المفارقة بالوحدة في ذاتها ، لأنها بسيطة ، ولا تنطوي على قوة أو مادة تجعل ماهيتها مركبة ؛ ولذلك لا تزال منها الصيرورة لأن التغير هو من ينتقل من مرتبة القوة إلى مرتبة الفعل ، أي ذلك الذي تنطوي ماهيته على القوة التي تتطلب إخراجاً متدرجاً إلى الفعل أو تنطوي على مادة تقتضي تعاقباً للصور عليها ، في حين أن المقولات الخالصة أو الصور المفارقة ، هي بالتعريف تفتقر إلى المادة والقوة ، ومن ثمة ، فهي ثابتة وخالدة لا ينالها الزمن ولا تفسد ؛ ونتيجة لهذه الصفات الثلاث تتميز المقولات الخالصة بكون « وجودها المقول

(1) وهي التي حد الجزء والكل منها واحد ، كاللحم والعظم وسائر الأعضاء البسيطة » الكون والفساد ، ص 7.

(2) انظر تلخيص كتاب النفس ص 73 .

(3) الصفات المشتركة بالصور الهيولانية يعرضها في الآتي : « ويعلم هذه الصور الهيولانية على مراتبها وتقاوتها ، من جهة ماهية هيولانية مطلقة ، امران اثنان : احدهما ان وجودها اما يكون تابعاً لغير بالذات ... والثاني ، ان تكون متعددة بالذات بتنوع الموضوع ... فان بهاتين الصفتين يصبح عليهما معنى الحدوث ، والا لم يكن هنالك كون اصلاً ... وقد يوجد للصور الهيولانية ... امر ثالث ، وهو انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة وشيء يجري منها مجرى المادة . ويعلم الصور الهيولانية امر رابع ، وهو ان المقول عنها غير الموجود منها » تلخيص كتاب النفس ص 74 .

هو نفس وجودها المشار اليه⁽¹⁾ ، فلا تغاير بين وجودها الملموس وجودها المعمول إذ كلا الموجودين نفس الشيء الواحد بالنسبة لها لأنها خارجة إلى الفعل بإستمرار ، أي ليس أحد الموجودين كامناً في الآخر فيتطلب الأمر استخلاصه منه مما يجعله متميزاً عنه . أي ان المعمولات الخالصة لا تملك في نهاية الأمر سوى نمط واحد من الوجود هو الوجود العقلي⁽²⁾ .

بعد هذا الكشف عن الطبيعتين المتقابلتين للصور المادية والصور المفارقة يتساءل ابن رشد عن مكان الصور النظرية هل توجد في صفات الصور الأولى أم الثانية ، أي هل تتصف المعمولات النظرية بالأمور الخاصة أو بالمحمولات الذاتية للصور الهيولانية أم بالمحمولات الذاتية المقابلة لها ؟

يجيب ابن رشد على الشق الأول من التساؤل باستقراء عملية التعلق كما تحدث في الملموس ؛ فيصل إلى ان المعمولات النظرية تكون نتيجة مسلسل مسطور ينطلق من الإحساس فإلى التخيل ثم الحفظ ، وبعد أن تكرر هذه العمليات بدرجة تسمح باستخلاص ماهية الشيء من خلال ظواهره المختلفة والمتعددة⁽³⁾ . ولا تشرط هذه الحركة الفكرية الطويلة المعمولات النظرية الحادثة فقط ، بل وأيضاً المبادئ والأوليات العلمية التي يظن أنها نتيجة حدس مباشر⁽⁴⁾ .

إذن ، كانت الحصيلة الأولى لهذه المقارنة هي إبراز اشتراك المعمولات النظرية مع الصور المادية والنفسانية في صفاتها الرئيسية: التغير والتكون والفساد والكثرة والانبطاء على القوة والمادة .

وتشهد على الطابع الصيروري للمعمولات النظرية عدة شواهد . منها «أن هذه

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 75; 76; 93; 94.

(2) « وبالجملة فيظهر من امر هذه المعمولات الحاصلة في علم ما بعد الطبيعة انها مبادنة لتلك اذ كانت معمولات امور هي في انفسها موجودة » م . م ، ص 93.

(3) يصف مسلسل تشكل المعمولات « اذا تأمل كيف حصل المعمولات لنا ، وبخاصة المعمولات التي تلشم منها المقدمات التجريبية ، ظهر اننا مضطرون في حصولها لنا ان نحس اولاً ، ثم تخيل ، وحيثذا يكمننا اخذ الكلي . ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس ، فإنه معقول ما . . . وأيضاً فإن من لم يحس اشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله . . . وليس هذا فقط ، بل يحتاج . . الى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة ، حتى ينفتح لنا الكلي . ولهذا سارت هذه المعمولات اما تحصل لنا في زمان » م . م ، ص 79.

(4) « وكل ذلك يشبه الحال في الجنس الآخر من المعمولات التي لا ندرى متى حصلت ، ولا كيف حصلت . الا ان تلك لما كانت اشخاصها مدركة لنا من اول الأمر ، لم نذكر متى اعتبرنا منها هذه الحال التي تعترفنا في التجربة » م . م ، ص 79.

المقولات تحدث لنا في زمان⁽¹⁾ « أي أنها لا تم دفعه واحدة بل في مراحل زمنية يضيّطها مسلسل تترابط حلقاته وتعاقب بكيفية متدرجة ؛ وحيث « أن وجود المقولات تابع للتغير الموجود في الحسن والتخيل اتباعاً ذاتياً »⁽²⁾ ، فإن وجود المقولات هو الآخر متغير وليس من العسير فهم سبب التغير الذي يلحق القوتين الحسية والخيالية ما دامتا تتطوّران على مادة وقوه وما دامتا تعتمدان على آلات أو تقوّمان في مواضع من الدماغ من أجل القيام بوظائفهما ، أي لأنّها يعتبران بالتعريف كماليّن لأعضائهما ، هذا فضلاً عن اختلاف وتغيير المعطيات الحسية الخارجيّة بحسب الزمان والمكان ؛ ومن باب تحصيل الحاصل أن نقول أن المقولات بالفعل لم تكن كذلك منذ البداية ، لأن وجودها الأصلي كان كامناً بالقوّة في الأشياء والإحساسات والخيالات ، وهذه النقلة من وجودها الكامن إلى وجودها الفعلي شهادة أخرى على تغييرها ؛ أي ان المقولات النظريّة متغيرة افقياً لأنّها تابعة ذاتياً للتغير المعطيات الحسية ، ومتغيرة عمودياً لأنّها تحول من المقول بالقوّة ، الذي هو الصور الخيالية ، إلى المقول بالفعل .

وإثبات التغيير ، معناه ، بكيفية أخرى وبالضرورة إثبات الحدوث والفساد لها وإثبات احتضانها عنصراً مادياً ، اذ لما « كان وجود هذه المقولات تابعاً للتغير بالذات ، فهي ضرورة ذات هيولي موجودة أولاً بالقوّة وثانياً بالفعل ، وحادثة فاسدة اذ كل حادث فاسد »⁽³⁾ ، وحيث أنها تتطوّر على المادة في بنيتها ، وترتبط بها في أصلها ، فإن المقولات النظريّة متكثرة أيضاً « وقد يظهر أيضاً أنها متكثرة بتكرار الموضوعات ومتعددة بتعددها ... ان هذه المقولات إنما الوجود لها من حيث تستند إلى موضوعاتها خارج النفس »⁽⁴⁾ .

ولا يخل ابن رشد عن اللجوء إلى المنح النقدي لإثبات دعوى اتصاف المقولات النظريّة أو المعرفة العلميّة بصفات الصور الهيولانيّة أو ترديدها الصدري المعرفة الحسية وعكسها لحقيقة العالم الخارجي .

ويمكن تصنيف انتقاداته أو أرجاعها إلى الأمرين الأساسيين اللذين يميزان المقولات النظريّة ؛ فعندما يأخذ بعين الاعتبار جانب القوّة في المقولات يتوجه بنقده إلى نظرية التذكرة ، أو بالأحرى نظرية الفعل الدائم القائم بداخل النفس ؛ ولكنه عندما يكون بقصد إثبات

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 79 . بصدّ الطابع المدرج والزمياني انظر كتاب تلخيص البرهان ، المقالة 2، ص 489 - 490 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 79 - 80 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 80 ؛ انظر كذلك ص 86 ; 93 .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 80 .

إحتواء المقولات النظرية على عنصر مادي يتوجه بنقده صوب نظرية المثل ، أي نظرية الفعل الدائم للمقولات باعتبارها قائمة خارج النفس البشرية ؛ أو بعبارة أخرى ، عندما يتوجه قصده نحو اثبات تغير المقولات يكون مضطراً للتصدي لنظرية التذكر ، وعندما يكون راغباً في اثبات كثرة المقولات يتوجه بنقده نحو نظرية المثل التي تنطوي على مسلمة وحدة المقولات أو تؤدي إليها .

فلو لم تكن المقولات متغيرة ، أي لو كانت ثابتة موجودة بالفعل باستمرار بداخل النفس ، فسيخالف وضعها هذا أولاً المبدأ الميتافيزيقي الذي يوجبه يقظة على الطبيعة أن تصنع باطلًا ، لأنه عندما ستكون الحواس موجودة بالفعل وقدرة على القيام بوظائفها الإدراكية دون أن تجد ما تدركه ، أي ما تستخلصه من القوة إلى الفعل ما دامت جميع المعاني الحسية موجودة كمقولات بالفعل داخل النفس ، فإن وجود الحواس هذا سيكون باطلًا طالما أنها تملك وظائف دون أن تستعملها ؛ فمثلاً لا حاجة لادراك معنى اللون أو الملامسة أو الصوت في الخارج لأن هذه المعاني موجودة بداخل النفس ، وستستطيع النفس أن تدركها مجرد القيام بعملية للتذكر ؛ ولو فرضنا أن الأمر كذلك فعلاً لتلاشى مفهوم المعرفة وتحول إلى مجرد تذكر وتلاشت ، وبالتالي ، معه قيمة المجهود البشري أو دلالة مواجهة البشرية للطبيعة من أجل معرفتها ، وأصبح الإنسان يكتفي بنفسه غير محتاج إلى العالم وإلى الناس ما دام يفترض أنه ينطوي على العالم كله بداخله خارجاً إلى الفعل ، أي على شكل مقولات أو أنواع عقلية أو كليات مجردة ، بل في هذه الوضعية ، يصبح أي بحث عن الحكمة والمعرفة مجرد عبث لا طائل من ورائه ما دامت المقولات لا تحصل بالمعرفة ، أي بالمواجهة مع شيء خارجي عنيد في الغالب بل بالإنكفاء على الذات فقط . ولكن حتى لو سلمنا بتوقف المبدأ الميتافيزيقي المشرط إليه بتصدي الحواس ، وسلمتنا بانعدام القيمة الأخلاقية والإنسانية للمعرفة ، ووافقنا فرضاً بان الإنسان يملك مقولات توجد بالفعل على الدوام ، فإنه تقف في وجهنا صعوباتان تجعلان هذا الموقف يغرق في المحال ؛ أولى هاتين الصعوبتين هي عدم تميز المعرفة البشرية بالإستمرارية الزمنية والمنطقية ، بل تميز بالإنقطاع والتوقف والنسيان والخلط ، في الوقت الذي يعتقد فيه أن المقولات توجد بالفعل في داخلنا باستمرار ؛ وثاني الصعوبتين ، هي لماذا لا نعرف كل العلوم وكل الأشياء دفعة واحدة ومنذ البداية ، إذا كان الأمر كذلك (1) ، وأكثر من ذلك فإن القول بثبات المقولات وخلودها

(1) يقول في مضمون عرضه لمحالات التذكر « وبالجملة ، فيظهر ان وجود هذه المقولات تابع للتغير الموجد في الحس والتخيل اباعاً ذاتياً ، على ما تتبع الصور الميولانية التغيرات المتقدمة عليها ، والا امكن ان نعقل اشياء كثيرة من غير ان نحسها ، فكان يكون التعلم تذكرة ، كما يقول افلاطون ؛ وذلك ان المقولات التي =

سيؤدي إلى حال يتجاوز مجال المعرفة إلى مجال الطبيعة ، ذلك أن الوجود بالفعل باستمرار للمعقولات سيجعلها ثابتة وخلدة ، وأن المعقولات تعتمد على الصور الخيالية ، فستكون هذه بدورها خالدة ، ومن ثم ستكون الإحساسات . هي الأخرى خالدة ، ما دامت الحالات تقوم عليها ؛ وهكذا تحول الصور الحسية إلى معقولات بالفعل وإلى كائنات لا مادية أو سيكون ما بداخل النفس من أحاسيس مخالفاً للذى يمثلها في الخارج ، وكلا الإحتمالين حال (١) إذن لا مفر من الإقرار بتغير المعقولات وحدوثها لتلقي حالات القول بالثبات وبالفعل الدائم للمعقولات النظرية .

أما عندما نتطرق للطابع المتكرر للمعقولات النظرية ، ونفي عنها كل نسبة إلى المادة ، فإنها ستصبح موجودة بالفعل باستمرار خارج النفس ، مما سيؤدي إلى ابطال ظواهر التعلم والنسوان ، أو أي مجهد بشري من أجل تحصيل العلوم ، فيتساوى الناس ، ويكون الجميع

فرضناها موجودة بالفعل دائمًا ، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها . . . ، فيما بالنا - لست شعري - لكون في تصور دائم ، و تكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولى . وغاية ما نقول في ذلك ، متى فاتنا معقول ما ، ثم ادركناه ، ان ادراكه تذكر ، لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا ، حتى يكون تعلم المحكمة عبثاً « تلخيص كتاب النفس ص 79 - 80 . ويقول في المحسوس بكيفية أخرى « اما من زعم ان صور المحسوسات موجودة في النفس بالفعل ، وانها اما تحتاج الى المحسوسات من خارج لتذكر وتنبه فقط ، فقد يدل على بطلانه انه لو كانت هذه الصور موجودة لها بالفعل ، لما احتاجت الى الصور التي من خارج في حصول العلم بها . ولكن يحصل لها العلم بمحسوستها قبل ان تحس بالامور التي من خارج ، ولكن اذا شاءت ان تحس بمحسوستها ، القت عليها شعاعها في ذاتها فادركتها وايضاً لو كان الامر هكذا ، ل كانت هذه الالات باطلاً وعثباً ، والطبيعة لا تصنع باطلاً » ص 23 .

(١) يقول في كتاب النفس « لو كان التعقل خالداً ، فسيكون المعقول ، بالضرورة ، كذلك ؛ وعندئذ ستكون الصور الحسية ، حتى ، معقولات بالفعل خارج النفس ، ولا مادية بكيفية مطلقة ، في حين ان هذا الرعم متناقض مع ما نعرفه عن الصور الحسية » 111: 120-128 (ص 191) . ويسضيف قائلاً في نفس المرجع « . . . ان النفس لا تعرف شيئاً بدون الحواس ، كحالاً بالنسبة للمحاسن التي لا تدرك شيئاً بدون حضور المحسوس ، ومن ثم لو كانت المفاهيم التي يدركها العقل انتلافاً من الصور الخيالية ، خالدة ، فستكون معانى القرى الخيالية هي الأخرى خالدة . ولو كانت كذلك ، فستكون المحسوسات خالدة ايضاً ، ذلك لأن المحسوسات بالنسبة لهذه القوة ، هي كالمعانى الخيالية بالنسبة لقوة التعقل ولو كانت الإحساسات خالدة ، فستكون المحسوسات خالدة ايضاً ، او ستكون معانى الإحساسات شيئاً آخر غير الصور الحسية للأشياء الموجودة خارج النفس في المادة . ذلك لأنه لا يمكن ان نضع ان نفس المعانى ، احياناً ، خالدة واحياناً فاسدة ، اللهم ان وجدت طبيعة فاسدة ، تستطيع ان تحول وتصير خالدة ، اذن ، ان كانت المعانى الموجودة بداخل النفس حادثة ومعرضة للفساد ، فان الأشياء الخارجية ستكون كذلك ؛ 111: 5: 132-145 (ص 391-392) .

يملك علم الجميع على مستوى الزمن والمكان ، وينسى البعض علماً دون أن يري ذلك متى نسيه البعض الآخر ويعلمه عندما يحصله غيره ، وتصبح علوم أرسطو معروفة بالفعل لأي واحد من الناس ولو لم يطلع على كتابه أو يمارس مجھوداً لتمثل أعماله . إذن من جديد ، وللعودة إلى المشروعية العلمية ، لابد من الإقرار بتکثر المعقولات بجانب الإقرار بحدودتها وتغيرها⁽¹⁾ .

ويتابع ابن رشد تشخيصه للمعقولات النظرية باستخلاصه لصفتين آخرتين استناداً إلى صفي التغير والکثرة ؛ فمن جهة ، يختلف مقول المعقولات النظرية عن وجودها المشار إليه ، لأن اتفاق المقول مع الموجود يحتم أن يكون المقول موجوداً بالفعل باستمرار ، أي أن يكون صورة خالصة لا تمثل لها في عالم الكون والفساد ما دامت الأشياء الفيزيائية معقولات بالقوة لا غير قياساً على كلياتها ؛ ومن جهة ثانية ، تمتاز بنية هذه المعقولات بالتركيب ، أي أنها تخضع هي الأخرى للقانون الذي يسود الظواهر الفيزيائية والذي يقتضي أن يكون أي شيء يوجد الآن بالفعل سبق له أن صدر عن عنصر مادي وآخر صوري ، وعن لحظة كان فيها بالقوة إلى أخرى أخرجه فيها إلى الفعل مبدأ يوجد بالفعل ، ومن ثمة يكون تركيبه الداخلي عاكساً لهذا الأزداج ؛ وهكذا تتشكل بنية المعقولات من شيء يجري مجرى المادة والقوة وآخر يلعب دور الصورة والفعل⁽²⁾ .

ولكن ما هو هذا الشيء الذي يجري من المقول مجرى الصورة ، هل هو العقل الهيولاني أم الفعال ؟ وما هو الشيء الذي يجري مجرى المادة ، هل هو العقل الهيولاني أم الخيالات أي العقل المفتعل ؟ ثم هل تركيب المعقولات النظرية ثانوي أم متعدد العناصر والصور ؟

بصدق السؤال الأول تكون الإجابة عليه عن طريق استعراض خصائص الجانب الصوري من المعقولات النظرية . يصف ابن رشد هذا الجانب بصفات ثلاث متلازمة فيما

(1) بقصد الحالات المتعلقة ببني الكلية عن المعقولات يقول في تلخيص كتاب النفس « وإنما يمكن أن لا تستند هذه الكلية إلى موضوعاتها لو كانت موجودة بالفعل خارج النفس ، كما كان يراه أفلاطون . وهو من بين ان هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وإن الموجود منها خارج النفس إنما هو اشخاصها فقط . . . وأيضاً لو ازلنا هذه الكليات غير متکثرة بتکثر خيالات اشخاصها المحسوسة ، للزم عن ذلك امور شديدة ، منها ان يكون كل مقول حاصل عندي ، حاصلاً عنده ، حتى يكون متى تعلمت انا شيئاً ما تعلمه انت ، ومتى نسيته ، نسيته انت . بل ما كان يكون هنا تعلم اصلاً ولا نسيان . وكانت تكون علوم ارسطو كلها موجودة بالفعل لن لم يقرأ كتابه بعد » (ص 82 - 81) .

(2) يصف بنية المعقولات قائلاً « من جهة انها هيولانية ، ومشار إليها ، قد يلزم ضرورة ان تكون مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة ، شيء يجري مجرى الصورة » م . م ، ص 82 ، ويقول « كل صورة غير هيولانية فهي عقل سواء عقلت اولم تعقل » م . م ، ص 82 .

يبنها ؛ فهناك أولاً صفة المفارقة التي تقود إليها صفة الوجود الدائم بالفعل ، والذي لا يحتاج لفعلنا حتى يخرج إلى الفعل ، أي لا يحتاج لعقلنا حتى يكون معمولاً وعقولاً⁽¹⁾ ، وتسنم هذه الصفة إلى صفة أخرى هي الأزلية⁽²⁾ . وهذه الصفات الثلاث ، هي بالضبط الصفات التي ينسبها ابن رشد إلى العقل الفعال ، لا إلى العقل الهيولياني ؛ ففي الفقرة المتعلقة بالعقل الفعال في تلخيص كتاب النفس ، يصفه قائلاً «أنه في نفسه بالفعل عقلاً دائمًا ، سواء عقلناه نحن أم لم نعقله ، وإن العقل هو المعقول فيه من جميع الوجوه»⁽³⁾ ؛ كما ترد صفة «آخر رتبة» منسوبة إلى العقل الفعال ، وصورة المعقول النظري ، وكان العقل الفعال يتصل بالإنسان عن طريق المعقول النظري ، ومتباشرة معه . وهذا الاتصال المباشر يكون تبييناً لمسيرة العقل العلمية لتخطي حدود العلم النظري إلى علم ما بعد الطبيعة ؛ أما الاتصال الأولي ، فهو الذي يهب المعقولات صورها ، وبذلك يقول «وقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات فيها جزء هيولاني (مادي) وجزء غير هيولياني ، وتبين مع هذا ماهية هذه الهيولي ، وما صورتها ، وانها آخر رتبة توجد»⁽⁴⁾ ، وإن هذه الصورة هي العقل الفعال ، أو ما يشه العقل الفعال في المعقول النظري «أن هذا الفاعل (أي العقل الفعال) إنما يعطي طبيعة الصور المعقوله من حيث هي صور معقوله»⁽⁵⁾ . ويلجأ ابن رشد إلى برهنة أخرى للتدليل على ضرورة وجود صورة المعقولات النظرية بالفعل دوماً ، وحالية من المادة ، وغير قابلة للتكون والفساد ، وحالدة ، بإثبات فساد العكس ، اذ لو افترض أن صورة المعقولات النظرية توجد تارة بالفعل وأخرى بالقوة ، لأدى ذلك إلى الالاتجاهية في سبيل البحث عن خروج للصورة ، قبل الوصول إلى تشكيل معقول نظري واحد⁽⁶⁾ .

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس واصفًا صورة المعقولات النظرية «وان هذه الصور التي هي صور المعقولات النظرية ، واجب ان تكون غير هيولانية ، لأنها عقل في نفسها ، سواء عقلناها نحن أم لم نعقلها ، اذ كانت صورة لشيء هو في وجوده عقل» ص 82 .

(2) بقصد ازلية صور المعقولات النظرية يقول «فاما الشيء الذي يجري مجرى الصورة ، فإنه اذا تؤمل ظهر منه انه غير كائن ولا فاسد» م . م ، ص 82 .

(3) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 89 .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 88 .

(5) ابن رشد ، م . م ، ص 88 . وانظر ايضاً تسؤاله في ص 77 م . م .

(6) يقول «ولو انزلناها معقوله بالفعل من جهة ، وبالقوة من جهة ، للزم ان يكون هنالك عقل آخر متكون فاسد ، وهو الشيء الذي صارت به معقوله بالفعل ، بعد ان كانت بالقوة ، فيعود السؤال ايضاً في هذا العقل هل هو معقول بالفعل من جهة وبالقوة من جهة ، فان فرضناها كذلك لزم ان يكون هنالك عقل ثالث ، فيعود السؤال ايضاً في هذا العقل الثالث . فلذلك ما يجب ان يكون المعقول من العقل الذي بالفعل =

إذن الجزء الصوري من المعقولات النظرية هو العقل الفعال أو الذي يكونه فيها إن هذا الإثبات ليس بالأمر الاهين ، لأنه قد يدفع إلى إعادة النظر في التحليلات والخلاصات السابقة بقصد طبيعة المعقولات النظرية . فلا زال حياً في أذهاننا الطابع الزماني والتوكيني والصيروري للمعقولات النظرية ، في حين نعلن هنا مع ابن رشد أن جزءاً أساسياً من بنية هذه المعقولات يشكلها عقل فعال يمتاز بالفعالية المستمرة وبالازلية ، أي أنها بهذا الإثبات تكون قد أدخلنا عنصر الأزلية في المعرفة النظرية أو العلمية ؟ فكيف نفسر هذا الواقع ؟ هل يتعلق الأمر بتنازل عن طابع الحدوث للمعقولات على نحو نهائى ، أو يظل التشبيث به قائماً بكيفية نسبية ، ولكن في هذه الحالة كيف يمكن تفسير تجاوز الأزل والزمان في نفس الشيء الواحد ؟ ومن جهة أخرى هل يستحوذ العقل الفعال وحده على ميزة ضمان صفة الثبات الزماني أو بالأحرى اللازمانية في المعمول ، أم هناك عنصر آخر يساهم في ذلك ؟ أم بعبارة أوضح ، ما دور العقل الميولاني - الذي هو الآخر يتصف ، على الأقل ، بالحد الأدنى من صفات العقول المفارقة - في تشكيل المعرفة العلمية ، هل أصبح عاطلاً لا يقوم بأي دور في عملية المعرفة ، أم أنه انتقل إلى مقام الكائنات المادية ليضمن مظاهر التكثير والتغير فيها ، أم أنه ظل بالأحرى يقوم بدور الموضوع ما دام العقل الفعال قد استحوذ على دور الصورة بالنسبة للمفاهيم العلمية ، ولكن في هذه الحالة يتعمّن مواجهة الحالات الناتجة عن جعل المعمول مكوناً من عنصرين خالدين أو العثور على سبيل يجنب السقوط فيها⁽¹⁾

إن طرح هذه التساؤلات تجعلنا نعود إلى تناول الجزء الثاني المكون للمعقولات النظرية ، وهو الموضوع أو القوة أو المادة : ما طبيعة موضوع أو ما يقوم مقام المادة بالنسبة للمفاهيم العلمية ؟

لقد كان معنى إثبات إشتراك المفاهيم العلمية في صفات الصور المادية والحسية هو الإعتراف بأن المعرفة العلمية غير مقطوعة الجذور مع الإنسان والطبيعة ، كما كان يعني أن الإنسان هو صانعها ، ويطلب منه ذلك مجهدًا متواصلاً واستعمالاً لكل الوظائف المعرفية

= هو الموجود منه نفسه لا غير الموجود ، كالحال في الصور الميولانية التي هي معقوله بالقوة ، والـ وجدت عقوله انسانية غير متناهية » م . م ، ص 82 - 83 .

(1) يعبر عن هذا الحرج كالتالي « يتبيّن أن هذه أحد الحالات التي تعارض رأيي في كون العقل الميولاني قوة غير حادثة وغير مترکونة . ونعتبر أنه من المستحيل تصوّر كيف تكون المعقولات حادثة ، وهذه القوة ليست كذلك ، ذلك أنه لو كان الفاعل والمنفع خالدين ، فإن الناتج عنها ينبغي أن يكون خالداً كذلك » كتاب النفس ؛ 111 : 5 : 149 - 154 (ص 392) .

وإطلاعاً على سائر المعطيات التجريبية ، ولذلك لا يمكن إنكار تارikhية المعرفة وقابليتها للتطور باستمرار . إلا أن ذلك ينبغي ألا يذهب بنا إلى حد نكران الجانب المنطقي للمعرفة البشرية ، أي الجانب الذي تبدو فيه واحدة وخلدة في مقابل الإقرار بانسياها المستمر ؛ ولذلك يستدرك ابن رشد لينبئنا إلى القيمة التسبيبة لهذه الصفات حينما نقال على المقولات النظرية وعلى ما عدتها قائلاً « فقد تبين من هذا القول أن هذه المقولات تابعة لتغير وأنها متكررة بتكثير موضوعاتها ، لكن على غير الجهة التي تكثّر بها الصور الشخصية وتبين أنها ذات هيولي (مادة) وأنها حادثة فاسدة »⁽¹⁾ ولذلك يلجم ابن رشد إلى وصفها بالخصائص التي تجعلها متميزة عن الصور النفسانية وقربية من المقولات الخالصة .

وأهم هذه الخصائص هي أن هذه المقولات لا ينفصل وجودها المعمول عن وجودها الملموس انفصلاً كبيراً ؛ ومعنى ذلك أن نسبتها إلى المادة غير نسبة الصور النفسانية لها ، إذ كلما كان التطابق بين الوجودين المعمول والمشار إليه تماماً تكون ، ضرورة ، مفارقة أو فيها شيء مفارق⁽²⁾ . كما تمتاز هذه المقولات بعدم التناهي ، وهذه الصفة تقرّبها من الصور المفارقة لأنه « إن كان واجباً أن يكون إدراك الصور المفارقة لغير متناه وجب أن يكون إدراك الصور المادية لمنته »⁽³⁾ . كما يصف هذه المقولات بأنها تذوب في الذات العاقلة مما يجعل العقل هو المعمول والإدراك هو المدرك ، لأن ماهية المقولات مفارقة ولا تختلف عن ماهية العقل مما تجعله يدرك ذاته عندما يدركها⁽⁴⁾ . وأخيراً تتميز هذه المقولات بأن ادراها ليس يكون بانفعال كالحال في الحس »⁽⁵⁾ . ويستخلص ابن رشد من هذا التشخيص التّيّنة التالية « وأكثر هذه الأحوال الخاصة بالمقولات ، إذا تؤملت ، ظهر أن السبب في وجودها كون المقولات عادمة للنسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس

(1) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 82.

(2) يقول في وصف هذه الخاصية « فقد يطعن أن وجودها المعمول هو نفس وجودها المشار إليه » م . م ، ص 75 . ويصف العلاقة بين المعمول والموجود والمفارقة في هذا المبدأ « ان كان المعمول منها غير الموجود ، على أي جهة كان ، فهي كائنة فاسدة ، وإن كان المعمول منه ! هو الموجود ، فهي ضرورة مفارقة ، أو فيها شيء يفارق » م . م ، ص 76 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 76 - 77.

(4) يقول « وما يخص أيضاً هذا الادراك العقلي ، ان الادراك فيه هو المدرك ، ولذلك قيل ، ان العقل هو المعمول بعينه » م . م ، ص 77 .

(5) ابن رشد ، م . م ، ص 77 .

وهي ألا يكون المعمول منها في غاية المباينة للموجود ، على ما عليه الأمر في الصور الشخصية ⁽¹⁾ .

ان هذا الوضع الدقيق والمزدوج للمعقولات النظرية باعتبارها غير منقطعة الجذور عن الواقع الحسي وعن الطابع المنطقي معاً ، أي باعتبارها تميّز في أن واحد بالأزلي والحدث هو الذي يهيمن على مشكل حقيقة وطبيعة الجزء المادي من المعقولات النظرية ، وهو الذي جعل الفلاسفة يضطربون في مواقفهم بتصديها . ويعرب ابن رشد عن هذا الشعور بوضوح قائلاً « فمن هنا يظهر أن المعقولات جزءاً فانياً وجزءاً باقياً ، ولذلك اضطرب نظر الناظرين فيها » ⁽²⁾ . اذن المشكل مطروح في أفق العلاقة بين الصيرورة والثبات ، الحدوث والخلود ، أو أنه مشكل تفسير اللقاء بين الفيزيقيا والميتافيزيقا على ساحة المعقولات ، وثبات هوية المعرفة العلمية بالقياس إلى المعرفة الإلهية والمعرفة الحسية . فهل نجح ابن رشد في ايجاد نقط إنقاء ومعايشة بين الأفقيين ، وكيف تم له ذلك ، أم أنه فشل في مصالحة الأنطولوجية مع السيكولوجية والمعرفة .

لقد كان ابن رشد فيلسوف الإستمارية ، ولذلك من الطبيعي أن نتوقع ربطه لحلقات الوجود المتباعدة والمتباعدة والمتناقضة . وفعلاً نجده يبني معاولة تتوارد فيها عناصر الديمومة والزوال ، الخلود والفساد . وكانت نقطة انطلاقه في هذا الصدد صفي المحدث والمادية ، أو التغير والكثرة ، بعبارة أخرى نستطيع أن نحلل ، مع ابن رشد ، مسألة موضوع المعقول النظري أما انطلاقاً من حدوثها أو من ماديتها ، من تغيرها أو تكثيرها ، من طبيعة الإستعداد أو القوة ، أو من طبيعة الهيولي أو المادة ؛ وهو نفسه يعبر عن هذين السبيلين حيث يقول عن نقطة الإنطلاق المادية : « واذ قد تبين أن في المعقولات جزءاً باقياً وجزءاً كائناً فاسداً ، وكان كل كائن له هيولي ، فلننظر ما جوهر هذه الهيولي واي رتبة رتبتها ؟ » ⁽³⁾ ؛ أما نقطة انطلاق الحدوث فيعبر عنها كالتالي « أنه اذ قد تبين أن هذه المعقولات حادثة ، فهناك ضرورة استعداد يتقدمها . ولما كان الإستعداد مما لا يفارق ، لزم أن يوجد في موضوع » ⁽⁴⁾ . إلا أن المنطلقيين يتوحدان في نهاية الأمر ما دامت الهيولي تمثل القوة أو الاستعداد والعكس ، وما دامت القوة والمادة هما مبدأ التغير والحدث ، وما دام الإستعداد لا يقوم بذاته ، بل لا بد له من هيولي يتقوم بها .

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 78 .

(2) ابن رشد ، م . م ، ص 83 .

(3) نفس الإحالة السابقة .

(4) ابن رشد ، م . م ، ص 84 .

ولكنه قبل أن يشرع في تحديد موقفه ، يستعرض ثلث عينات من المواقف التي حاولت أن تخل مشكل العلاقة بين الحدوث والثبات في المعقولات النظرية ؛ ويعود الموقف الأول إلى أفالاطون أو الأفلاطونية ، والذي يزعم فيه أن المعمول النظري يمتاز بالفعل الدائم ؛ وفي هذه الحالة تتلاشى إمكانية وجود استعداد أو مادة في المعقولات ، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل الإستعارة عندئذ يمكن أن نتصور الإستعداد حادثاً والمعقولات أزلية⁽¹⁾ .

وينسب الموقف الثاني إلى ثامسطيوس الذي يعتبر مادة المعقولات - من حيث أنها هي العقل الهيولي ، أزلية ، والمعقولات حادثة⁽²⁾ .

والموقف الثالث ينسبة ابن رشد إلى ابن سينا ، الذي يعتبر المادة أزلية كثامسطيوس ، ولكنه يثبت للمعقولات الحدوث والأزلية في نفس الوقت ، لأن الإستعداد يسبقها ، وما هذه حالة يكون حادثاً ، في نفس الوقت الذي يتتم فيه إلى العقلين الفعال والهيولي⁽³⁾ .

ويتجلى واضحاً أن هذه المواقف هي تركيبات ثلث للعلاقة بين الحدوث والأزلية : فتارة تكون المعقولات حادثة بالقياس إلى الهيولي أو الإستعداد الأزلي ، وتارة تكون المعقولات أزلية

(1) يعرض للموقف الأول كالتالي : « فلتنتظر ما جوهر هذه الهيولي ، واي رتبة رتبها ، فتقول : اما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وازلية ، فليس لها هيولي الا على جهة التشبيه والتجوز ، اذ كانت الهيولي هي اخص اسباب الحدوث . وذلك ان معنى الهيولي على هذا الرأي ليس يكون شيئاً اكثراً من الاستعداد الحادث الذي به يمكن ان نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على ان هذا الاستعداد هو احد ما تقوم به هذه المعقولات اذا قبلها ، كحال في الاستعداد الهيولي الحقيقي ، ولذلك قد يمكن ان نتصور هذا الاستعداد حادثاً . والمعقولات التي يقبلها ازلية على هذه الجهة ، وهي الجهة التي ينبغي ان يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائياً ، ويتصل بها ». م . م ، ص 83 .

(2) «اما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهو يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولي ازلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مربطة بالصور الخيالية » م . م ، ص 83 .

(3) ويصف الموقف السينيوي قائلاً : « واما غيرهم من نحا نحوه كابن سينا وغيره فانهم يناقضون انفسهم فيما يضعون ، وهم لا يشعرون انهم يناقضون وذلك انهم يضعون مع وضعهم ان هذه المعقولات موجودة ازلية ابداً ، وانها ذات هيولي ازلية ايضاً . وذلك انهم يقررون ان هذه المعقولات موجودة ثانية قوة ، وتارة فعلاً ، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولي . ولما كان كما زعموا لا يلحظها الانفعال الهيولي ، ووجدوا لها سائر الخواص التي عدناها ، حكموا بذلك على ان هذه الهيولي ازلية ، وان هذه المعقولات ازلية ، ولست ادري ، ما اقول في هذا التناقض ، فان ما كان بالقررة ، ثم وجد بالفعل ، فهو ضرورة حادث ، اللهم الا ان يعني بالقوة هنا المعنى الذي قلناه فيها تقدم ، وهو كون المعقولات مغمورة بالبطوية فيها ، وعموماً عن ان نتصورها ، لا على أنها في ذاتها معدومة اصلاً ، فيكون قولنا فيها أنها ذات هيولي بالمعنى المستعار ، لكن نجد لهم يرثون ان يلزمونا شروط الهيولي الحقيقة » م . م ، ص 84 .

بالقياس الى هيولي او استعداد حادث ، واخرى تكون فيها المقولات أزلية حادثة بالقياس الى هيولي أزلية . بعبارة اخرى ، تارة يكون الاستعداد حادثاً والمقولات أزلية ، واخرى تكون فيها الإستعداد أزلياً والمقولات حادثة . وثالثة يكون فيها الإستعداد أزلياً والمقولات حادثة - أزلية ، أي أن هذه المواقف قائمة على فصل الأزلية عن الحدوث وفصل المقول عن الهيولي ، ولذلك تتخذ سمة الحلول ذات الإتجاه الواحد : فاما مع الأزلية او مع الحدوث وذلك بقصد المادة او بقصد المقولات .

إذن محور الزمن والأزل ، الحدوث والصيروحة هو الذي يسيطر على أفق هذه المسألة ؛ والحلول السابقة فصلت بين النقيضين . أما ابن رشد فلم يرض لنفسه أن يبقى سجين السؤال الثنائي الحدود : هل الإستعداد حادث أم خالد ، وهل المقول زماني أم أزلي ، كما لم يرد أن يظل حبيس علاقة التقابل بين المقول والإستعداد ، ولذلك سعى إلى القفز على هذا الطرح ، نحو حل جريء للمسألة ، وضمن مناخ جديد للمعالجة . أنه لم يجب بالإيجاب أو السلب على إشكال خلود الإستعداد أو المقول أو فسادهما ، بل تخطى ذلك ليثبت خلوداً وحدوثاً لنفس الشيء ، أي للإستعداد أو الموضع وللمقول النظري معاً ، فهما خاضعان لضرورة الصيروحة ، ولكنها أيضاً يندرجان تحت مقوله الأزل ، ولكن بكيفيتين مختلفتين .

ان موضوع أو مادة المقولات حادثة وأزلية في ذات الوقت ، ولكن هاتين الصفتين لا تضافان إلى نفس المدلول ، لأن ذلك غير مقبول منطقياً وواقعاً بل تضافان إلى مادتين متباعدتين يستند إليها معاً المقول النظري ؛ أو بعبارة أخرى ، يضاف الإستعداد الذي يسبق المقولات النظرية إلى مادتين أو موضوعين : أحدهما أزلي والآخر حادث . وهذا ما عرف تاريخياً بنظرية الموضوع المزدوج ، والذي سيعلن عنها ابتداء من صفحة 86 من (تلخيص) كتاب النفس ، والتي سيزيد من تعميقها في شرح كتاب النفس ، في الفصل الخامس من الباب الثالث ، حيث سيقدمها في الكتاب الأخير كبدليل لنظرية ثيوفراست وثامسطيوس التي تؤدي إلى حالات تتعلق بطبيعة المقولات النظرية أو بطبيعة المعرفة العلمية على مستوى علاقة الزمن بالأزل ، والتعدد بالوحدة ، خصوصاً عندما يتم ادخال العقليين الحالدين ، الهيولي والفعال ، إلى النفس الفردية البشرية باعتبارهما يكونان معاً عقله النظري ، وعندما يحاول ، في ذات الوقت ، ابراز الطابع البشري والحادث للمعرفة .

نتساءل قبل المضي في تحليل نظرية الموضوع المزدوج هل يمكن تبريرها من داخل النسق الرشدي ، أو ما هو الأساس الميتافيزيقي لهذه النظرية؟⁽¹⁾ .

(1) لا يشير ابن رشد بقصد الموضوع المزدوج الى تبنيه للموقف الباجوبي الذي يبدو شبيهاً به الى حد كبير . ولعل :

ان لجوء ابن رشد إلى مبدأ «الموضوع المزدوج» ، لتفسير بنية المعقولات يشهد ويعبر من جديد عن روحه النسقية ، روح ربط مختلف مظاهر ومستويات الكون وحالاته بنفس المبدأ الأنطولوجي - التفسيري . ذلك أن الفيزياء الرشيدية كانت تفسر أصل الأشياء وطبيعتها وتعددتها ، بازدواج المادة أو الموضوع الذي تقوم عليه . فهناك المادة الأولى ، أو الموضوع الأقصى ، وهو الموضوع غير المباشر والأصلي والمشترك بين جميع الأشياء ، والذي يضمن استمرار جوهر الوجود ، بالرغم من تغير الماد الثانية أو صورها وتميز هذه المادة بأنها واحدة بالعدد ، ولا يمكن أن تكون كثيرة إلا وجدت منها أعداد لا نهاية لها ، ولكنها في نفس الوقت تضمن الكثرة والتباعين والتغير⁽¹⁾ ، كما تميز بعدم اتصافها بالفعل أو الصورة بكيفية جذرية⁽²⁾ ، مما يجعل قوتها غير مخصصة بقبول كمال معين بل تمتاز بكونها مطلقة تقبل كل الصور بدون استثناء ومع ذلك لا يمكن أن يكون جوهر المادة الأولى أو الموضوع الأقصى للأشياء هو القوة بالذات والا كان « بالقوة لكي يكون بالقوة»⁽³⁾ ، ومن ثم كان لا بد أن يضاف إلى صورة ، لأنه لو عربي عن أيّة صورة « لكان ما لا يوجد موجوداً»⁽⁴⁾ ، أي أن القوة ليست في نفس جوهره بل هو موضوع لها ، أو أن وجود المادة الأولى « إنما هو بالإضافة إلى الصورة . . . وإن طبعتها إنما هي في بالإضافة وأنه ليس لها طبيعة تخصّها»⁽⁵⁾ . ونتيجة لكل هذه الخصائص تبدو المادة الأولى غير متمكونة ولا فاسدة ، بل أزلية أساساً⁽⁶⁾ . وبذلك يكون الموضوع الأقصى ، هو موضوع الموضوعات ومادة الماد أو مادة المادة .

بينما تتصف المواد الثاني أو المباشرة (الأخشب والنحاس والقطن) على العكس من ذلك بكونها مالكة لصورة معينة ، وهي لذلك مخصصة بقبول كمال وحيد معين ، وهي لا بد أن

= السبب في عدم اشارته إلى ذلك يعود لكون عناصر الطرح الباجوبي ذاتها في الإشكالية الرشيدية ، ولكن الطرح الرشيد كان إجابة لاشكالات من نوع جديد وفي افق جديد .

(1) يقول في تفسير ما بعد الطبيعة « ان المادة الاولى ، وان كانت واحدة ، فإنها كثيرة بالقوة والاستعداد . وان الموجود موجود مع المادة المشتركة ، مادة تخصّه » اللام من 1449 ، انظر كذلك بقصد اشكال الوحدة والتعدد في الهيولي الاولى م . م ، ص 1472 - 1473 ; 1475 من مقالة اللام .

(2) يقول في السمع الطبيعي « ليس فيه (اي الموضوع الأقصى) شيء من الفعل اصلاً : وليس له صورة تخصّه » ص 10 .

(3) ابن رشد ، م . م ، ص 10 .

(4) نفس الإحالة السابقة .

(5) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، اللام من 1476 .

(6) السمع الطبيعي ، ص 10 .

تقوم بالموضوع الأول ، ومن ثم فهي حادثة زائلة . ونجد نفس الأزدواج في المستوى الأولي للمعرفة البشرية ، أي الإحساس ، فهناك موضوعان يقوم عليهما الإحساس ، أحدهما هو ما يجعله حقيقة وهو المحسوسات خارج النفس ، والآخر هو ما يجعله صورة ثابتة وهو الكمال الأول للحس (١) ، ولا يفترق الإحساس عن التعلق إلا في كون « موضوع الإحساس الذي يجعله صادقاً يوجد خارج النفس ، بينما موضوع المقول الذي يجعله صادقاً يوجد داخل النفس » (٢) .

إذن بنيّة متماثلة في العالم المادي (الفيزياء) والحسية (المعرفة الحسية والتقنية) والعلقانية (المعرفة العلمية) . ففي كل عالم يوجد موضوع يشد كائنته إلى المجموع الكلي ضامناً الوحدة والأزلية ، بجانب موضوع آخر يضمن التميز والصيروحة .

وهكذا ، وبعد أن تم تفكيك المقولات إلى صورة ومادة ، يلجا ابن رشد هذه المرة إلى تفكيك المادة العقلية إلى مادتين أولى وثانية .

أما الموضوع الأقصى أو المادة الأولى للمقولات فهي العقل الهيولي (٣) ، لأنّه هو الكائن العقلي الوحيد الذي طبيعته عقلية وفي نفس الوقت لا يوجد خارجاً إلى الفعل ، بل جوهره أن يكون بالقوة . ولذلك يتوجب أن يكون ، كالمادة الأولى واحداً ، ومهما تمهّه أن يقبل سائر الصور وهو في ذاته ليس أي شيء منها ، أي ليس خارجاً إلى الفعل تماماً ، الأمر الذي يسمح بتحاشي الصعوبات القائمة في وجه الأطروحة التي تجعل مادة أو استعداد المقولات واحدة هو الخيال أو العقل الهيولي فقط . ووحدة العقل المادي تضمن أزليته لذاته ، كما أنها تضمن الوحدة والأزلية بجانب من المقولات النظرية ، مما يجعله يشارك العقل الفعال في هذه المهمة ، أي أنها معاً يؤسسان الجانب الثابت والحادي والوحدي للمعرفة العلمية .

(١) ذلك أنه إن كان التعلق مماثلاً للإحساس ، كما قال ارسطو ، وإذا كان الإحساس ، وبالتالي يستكمل بموضوعين ، أحدهما يجعله صادقاً (وهو المحسوس الخارج عن النفس) ، والآخر يجعله صورة موجودة (وهو الكمال الأول للحس) ، عندئذ فإن المقولات بالفعل لها هي الأخرى موضوعان ، أحدهما يجعلها صادقة ، وهو الصور التي هي خيالات حقيقة ، والآخر هو الذي يجعلها أحد الكائنات في العالم ، وهذا هو العقل الهيولي » كتاب النفس : ١١١؛ ٥: ٣٧٩ - ٣٩٠ (ص ٤٠٠) .

(٢) ابن رشد ، م . م ، ص ١١١؛ ٥: ٣٩٠ - ٣٧٩ (ص ٤٠٠) .

(٣) يقول في تلخيص كتاب النفس « الذي نسبته إليها (أي المقولات) نسبة المادة الأولى للصور المحسوسة » ص ٨٦ - ٨٧ ؛ أو أن العقل الهيولي هو الذي تكوب « نسبته إلى المقولات نسبة الهيولي إلى الصورة » م . م ، ص ٨٣ ، أي أنه يقارن مادة العقل الهيولي بعادة الأشياء الخارجية ومادة الصور المحسوسة .

بجانب العقل الهيولي ، الموضوع الأصلي للمعقولات ، يلعب الخيال دور الموضوع المباشر ، أو المادة القرية ، أو القوة الخاصة فالخيالات أو صورها يمكن اعتبارها أما أنها الموضوعات القرية التي يتعامل معها العقل لينقل نواتها العقلية من الجزئية إلى الكلية ، أو أنها القوى أو الإستعدادات للصيغة معمولة نظرية ، أي أنها المرحلة السابقة مباشرة للمعقولات بالفعل . وهذه الموضوعات تعود بأصولها إلى العالم الخارجي ، أي إلى أشياء وصور العالم الحسي وما تنطوي عليه من تركيبات ؛ ولذلك فهي صلة الوصل بين عالمي العقل والمادة ، أو أنها تتشكل العالم المادي على صعيد المعرفة ، فتكون أدلة للتعبير عن خصائصه أو فرضها على الكائنات العقلية ؛ وبالضبط ، فهي التي تمثل عامل التكثير والتغير في المعقولات لأنها هي ذاتها متعددة بتنوع الأشياء وتعدد الناس ، إذ لكل شيء صورته وكل شخص كيفية تصوره للأشياء الخارجية ، أي لكل معقول مادة تخصه لوحده بجانب المادة التي يشترك فيها مع جميع المعقولات ، وأنها أيضاً تنطوي على علة التعدد والتكرار التي هي المادة والقوة . وتحتمل هذه المواد أيضاً بكونها خارجة إلى الفعل نسبياً ، خصوصاً بالقياس إلى الحس المشترك والحواس الخارجية ، أي أنها تملك صورة وبذلك فإن مجال قوتها وقوتها محدود ، أي أنها لا تقبل كل الصور أو المعقولات ، بل لكل خيال قبول خاص ، فمعقول اللون لا يحمل إلا في صورة اللون الخيالية ، ومعقولات الثقل والمساواة والجزء والكل لا تحل إلا في مقابلتها من المعانى الخيالية . كما تتصف هذه المواد بأنها مكونة عن الصور الحسية التي تكونت بدورها عن الصور المادية ، ومن ثمة فهي تحدث في الزمان وتتغول وتتغير في شدتها وضعفها .

وهكذا تصبح بنية المعقولات مكونة من صورة هي العقل الفعال ، وهي خالدة ومتارقة وتوجد بالفعل دوماً ، ومن استعداد له موضوعان ، موضوع أزلي هو العقل الهيولي باعتباره المادة الأولى ، وموضوع فاسد باعتباره المادة الثانية وهو الخيال⁽¹⁾ . أي أن المعقولات تتكون من عنصرين يضمنان لها الخلود والوحدة هما العقل الفعال والعقل الهيولي ، ومن عنصر يضمن لها الحدوث والتعدد وهو الموضوع الخيالي .

وهذا التركيب المتناقض يعكس المبدأ الفيزيائي الرشدي القائل بأن « المركب من

(1) يقول في تلخيص كتاب النفس مينا التركيب الداخلي للمعقولات « قد تبين أن هذه المعقولات فيها جزء هيولي ، وجزء غير هيولي ، وتبيّن مع هذا ، ما هي هذه الهيولي ، وما صورتها ، وإنها آخر رتبة توجد » ص 88 .

الشيء ، إذا لم يكن على جهة الإختلاط يلزم فيه ضرورة أن يحفظ خواص ما ترکب منه ⁽¹⁾ . ولذلك تعكس المقولات النظرية جانبى الحدوث والفساد ، بسبب الموضوع الذى يبها الصدق ، وحالدة بسبب العنصر الذى يبها الوحدة و يجعلها أحد كائنات العالم ⁽²⁾ . أن المقولات النظرية ، بهذا الإعتبار ، تتكون من الحقيقة ، ومن العقل المدرك لها ⁽³⁾ ، من الحقيقة الخارجية الملموسة والتميزة بالصصورة وبالكون والفساد وبالكثرة ، ومن عقل مزدوج يحدثها ويعرفها ، وبهذا تشتراك في طبيعتين متقابلتين أحدهما حالدة وواحدة والأخرى حادثة متعددة ؛ أي أنها تضرب ببعادها في عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة .

* * *

لقد أنتهى ابن رشد إلى بناء أطروحته حول وحدة العقل الميولاني عبر طريق وعر ؛ أي عبر مفهوم الوحدة كما يراها ثيو فراست وثامسطيوس والوحدة كما يراها الإسكندر وابن باجه ؛ فقد حاول صياغة مفهوم للوحدة يختلف عن وحدة الإسكندر وثامسطيوس اللذين قالا بوحدة عدديه فردية لا نوعية ، الإسكندر بكيفية مادية والثانى بكيفية مثالية ، فتوصل إلى بناء نظريته الجديدة كل الجدة . ولكن لكل جديد تناقضاته . إلا أنه وجد منفأح هذه التناقضات في أطروحة جديدة هي أطروحة الموضوع المزدوج أو أطروحة العقل النظري . بعبارة أخرى ، كانت نظرية ابن رشد حول طبيعة العقل الميولاني إجابة عن المصاعب التي أثارتها نظريات السابقين عليه ، وتم الخل عن طريق تجاوز صياغة الإشكال كما كان في المذهبين ، مذهب الإسكندر ،

(1) ابن رشد ، م . م ، ص 62.

(2) يوضح جانب الحدوث والخلود في المقولات النظرية كالتالي : « ... ان المقولات بالفعل اي النظرية ، حادثة فاسدة فقط بسبب الموضوع الذي يفضلها هي حقه ، وليس بسبب العقل الميولاني ، اي الذي يجعلها أحد كائنات العالم » 111: 5: 420-423 ص 401 ، ويقول بكيفية اخرى « اذن ، باعتبارها واحدة فان المقولات خالدة ضرورية ، حتى ولو كان وجودها لا ينبع عن الموضوع المقبول ، اي المبدأ المركب ، الذي هو معنى الصور الخيالية ، والذي لا يمكن القابل هنا . اذن المقولات متحكمة وفاسدة ، فقط بسبب تعددتها ، لا بسبب وحدتها ، ولهذا فان هذه المقولات الاولية ، من حيث هي مرتبطه بفرد معين ، فاسدة بموضوعها الذي يربطها بنا ويجعلها صادقة ، وهذا المقول ليس فاسداً بكيفية مجردة ، ولكن بارتباط مع كل فرد وعندما نعتبرها خالدة ، وليس مقوله حسب الاحوال بل دوماً نكون قد قلنا الحقيقة ، بشرط اعتبار هذه المقولات كائنات بسيطة ، ودون ان تضاف الى فرد معين . ولهذا فوجودها هو بين الفاسد والحالد . وذلك لأنها متعددة ، ومحددة في العدد بالكمال الاخير ، فهي كائنة فاسدة ولكن من حيث أنها موجودات وحيدة ، فهي خالدة » 111: 5: 583-605 (ص 407).

(3) انظر 164 - 163 - Cruz. Hernandez, Historia de la filosofia, t 2, p. 163 ، انظر أيضاً ، بسان ، م . م ، ص 41 .

ومذهب الشرح الآخرين . ولكن هذه النظرية - الحل أثارت من المصاعب ما اضطره إلى التوغل من جديد في تحليل بنية المعرفة البشرية ومن ثمة بنية العقل البشري ، فكانت نتيجة هذا التوغل تبني نظرية الموضوع المزدوج . وكانت هذه النظرية أدلة حل علاقة المقولات الصائرة الخالدة بتصانيعها ، أي حل المصاعب التي تطرحها موضوعات المعرفة العقلية وافعاليها سواء إزاء أدلة المعرفة أو الذات العارفة أو قيمة المعرفة العلمية . فكيف تمت هذه الحلول بكيفية ملموسة ؟ .

الفصل الرابع

العقل والإنسان

أولاً : العقل الميولي : الكمال الأول للإنسان

أن تحديد الكمال الخاص بالإنسان ، أي ماهيته النوعية ، أمر صعب ضمن نسق عقلي يقول بوحدة العقل ومقارنته للجسم والنفس وبالتالي للفرد البشري ، الأمر الذي يهدد التميز النوعي للإنسان ويسقطه إلى درجة الحيوانية ، خصوصاً عند البقاء في حدود تعريف الإنسان بالخيال أو القوة المفكرة .

إذن كيف يمكن انتقاد حقيقة الإنسان من الابتدال في المرتبة الحيوانية في الوقت الذي نحتفظ فيه بالتماسك المنطقي لمفهوم العقل وصفاته الإنطولوجي ؟

ولا بد من أثبات كمال أول للإنسان يحدد هويته النوعية ويفصله عن جنسه الحيواني منطقياً ووظيفياً وانطولوجياً . ولا يمكن أن يكون هذا الكمال النوعي أو الأول سوى العقل ، طالما أن الحيوانات تتقاسم الإنسان صفاتاته أو قواه الحيوانية ، منها كانت درجة تميزها عنده ، وطالما يكون على التعريف المنطقي الحقيقي أن يعبر عن ماهية الشيء ، والتي تتجلى فيه أساساً الخاصة النوعية التي تفصل نوع الشيء عن جنسه ، مشكلة صورته الخاصة ، ذلك أن الخاصة النوعية للإنسان هي أن يكون « عاقلاً » ، وأن هذه الصفة صادرة عن قوة العقل فإن العقل هو صورة الإنسان الخاصة التي تفصله عن باقي الحيوان ، أي أن العقل هو الكمال الأول للإنسان . ونصل إلى نفس التتبعة عندما ننطلق من المبدأ الذي يقتضاه أن القوة التي يمارسها كائن معين فعله الخاص مي التي تشكل صورته أو كماله الأول (أو وظيفته الأساسية والمميزة لوجوده) ، وعندما تأخذ في الإعتبار أن الفعل الخاص بالإنسان ، والذي يميز طبيعته أي نوعه ، هو التعقل ، إذ عندئذ سيكون العقل هو صورة الإنسان أو كماله الأول

بالضرورة ، ما دام الفعل الذي يميز طبيعته يتم بفضل قوة العقل . إذن سواء انطلقنا من التعريف المنطقي أو الميتافيزيقي للإنسان ، أو من ممارسته العقلية ، فإننا نصل إلى اثبات العقل صورة نوعية للإنسان .

ولكن يبقى أن نعرف بأي معنى يكون العقل « كمالاً أولاً » للإنسان ؟ وأي نوع من العقل يستكمل به الإنسان حقيقته : العقل الفعال أم الهيولياني أم النظري أم المنفعل ؟ أو ما نوعية الكمال الذي يضاف إليه ؟ أي إنسان يستكمل بالعقل : الإنسان النوعي أو الفردي ؟

يتحدد الموقف الرشدي من حقيقة الإنسان العقلية من خلال تميزه عن المفهوم الإسكتندرى ومفهوم ثيوفراسط وثيميسطيوس وابن سينا وعن المفهوم الأفلاطونى للإنسان ، أو بكيفية أخرى ، يحدد ابن رشد مفهومه للإنسان بابتعاده عن المفهومين المادي والمثالي وبفضل استعماله لمفهومي الكمال الأول والكمال الأخير .

يقوم الموقف المادي للإنسان على أساسين ؛ أولاً القول بمفهوم متواطئ للكمال يصدق على سائر قوى النفس بنفس المعنى ، بما فيها القوة العقلية ؛ وثانياً ، القول - نتيجة للمبدأ السابق - بأن العقل الهيولياني (المادي) هو مادي حقاً ومن ثم ، يكون العقل المادي هو الكمال الأول للإنسان أي ماهيته ، هذه الماهية التي تأخذ ابعادها من المعنى الحقيقي لمفهوم المادة . أي أن العقل الهيولياني فردي وينطبع بما ينطبع به الفرد من حدوث وكثرة .

ولقد سبق أن عرضنا سراراً للرفض الرشدي لمثل هذا الموقف المجرم للعقل ؛ ويمكن أن نعود إليه هذه المرة ، ومن جديد ، من زاوية مفهوم ابن رشد للماهية ، الذي يتحدد عبر تجاوزه لمحالات الطرح المثالي والمادي معاً ؛ أما المحال المادي ، والذي يهمنا الآن ، فيتيح عندما نعتبر أن ماهية الإنسان « هي الإنسان » ، لأنه عندئذ يجب « أن تكون ماهية الإنسان إنساناً ، والإنسان له ماهية ، فتكون للماهية ماهية أو يمتد ذلك إلى غير نهاية »⁽¹⁾ ، أي إننا عندما نعتبر ماهية الإنسان هي الإنسان الملموس والمركب من مادة وصورة فإننا سنسقط في التسلسل أو في إلزام الرجل الثالث .

ولذلك يستخلص ابن رشد فساد الرأى الإسكتندرى القائل بالكمال المتواطئ بالنسبة للعقل وبباقي القوى النفسية الأخرى ، واقعياً ومنطقياً . ولكن هل تسمح مبادىء الواقعية

(1) يلخص ابن رشد موقفه بالقياس إلى الإسكتندر بقوله « بالنسبة لي وبالنسبة لشاميسطيوس ، العقل بالقوة متصل بنا قبل العقل الفعال ، وبالنسبة للإسكتندر ، العقل بالقوة سابق فيما بالماهية وبالحدث ، لا بالاتصال » كتاب النفس ، 111، 110، 20، 113-113 (ص 447).

الرشدية بتبني موقف ثاميسطيوس وابن سينا ؟

أما ثاميسطيوس فلا يجعل العقل الميولاني جزءاً من البنية الفردية الداخلية فحسب ، بل أكثر من ذلك يضيف اليه العقل الفعال معرفاً به الإنسان ، حيث يعتبر أن ما يعبر عن ماهية الإنسان الفردي هو صورته ، وصورة الفرد هي عقله الفعال ، فتحن عقول فعالة أساساً . ومعنى ذلك أن الكمال العقلي لم يعد متوافطاً بالنسبة لسائر قوى النفس ، إذ يمتاز العقل بخصوصيته الميتافيزيقية المفارقة والخالدة ، والتي تفصله عن باقي قوى النفس الحيوانية والمرتبطة بالأعضاء البدنية ، الا أنه مع ذلك ، متعدد بتنوع الأفراد أي يملأه جميع الناس ملوكية شخصية⁽¹⁾ ، مما أتاح الفرصة لابن رشد لأن ينتقد هذا الموقف انتقاداً مريضاً جمعه بين طبيعتين متعارضتين بل يجعله العقل الفعال هو صورة الإنسان الفردي أي كماله الأول .

ولا يمكن لابن رشد أيضاً أن يتفق مع ابن سينا الذي أخرج العقل الفعال من الحظيرة البشرية ، واقتصر في تعريفه للإنسان على النفس باعتبارها جوهراً روحانياً غامضاً أو قريباً من العقل ، لأنه بهذه الكيفية يتلاشى التميز الأنطولوجي للإنسان ، و يجعله مزيجاً من حقيقتين متصارعتين .

كما لا يتفق ابن رشد ، من ناحية أخرى ، مع موقف أفلاطوني يزعم أن ماهية الإنسان هي غير هذا الإنسان الملموس ، بل توجد خارجه منفصلة عنه ، أي أن الكمال الأول للإنسان يوجد متعالياً ، وفي هذه الحالة لن يتمي الإنسان إلى الإنسان ، كما أنه لن يستطيع المعرفة⁽²⁾ .

فكيف سيفلت ابن رشد من المفهوم الأصلي للكمال باعتباره يعبر عن فعل أو وظيفة بيولوجية - نفسية ، ومن مفهوم مفارق للكمال ولكنه مع ذلك يمتاز بالمحايثة والفردية ، ومن مفهوم الكمال يتصف بالتعالي فوق الذوات الفردية ؟

يمحى ابن رشد فعلاً أن يتتجنب جعل الكمال الأول للإنسان ، كمالاً مادياً أو روحياً ، كما يتتجنب جعل العقل الفعال صورة الإنسان الفردي ، أو أن تكون ماهيته متعالية ؛ وفي نفس الوقت يحرص على إضافة العقل إلى الإنسان ولو كان يمثل عالماً منافضاً له من حيث طبيعته الميتافيزيقية ، حتى يتم تمييز الوجود البشري عن جنسه الحيواني ، أي إثبات ما من شأنه أن

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الزاي ، ص 836 .

(2) بقصد عرضه لموقف ثاميسطيوس من العقل ف . انظر كتاب النفس ، 20: 35-99 (ص 111) . وكذلك 111: 5-57 (389) و 566-547 (ص 406) .

يحدد ماهية الإنسان الملموس أو نوعه .

ننطلق ، من أجل تحديد الموقف الرشدي ، من مفهومه للماهية الذي يتحدد كما قلنا عبر تمييزه عن الموقف المادي والمثالي معاً ؛ وذلك بجعل الماهية ملاصقة للشيء الفردي الذي تعبّر عن حقيقته ، إلا أن الفرد في المقابل لا يجسمها بكيفية مطلقة تجعلها تتحصّر فيه ، إن الماهية لا تفصل عن الفرد ولكن بكيفية لا تؤدي إلى معادلة بين الماهية والفرد ؛ ولكن الماهية بدورها لا يمكن أن توجد منفصلة أو متعللة عن الأفراد ، فالماهية تتجلّ عبر الأفراد ، والأفراد يتحققون من خلال ماهيتهم ؛ ومن ثمة « فماهية الإنسان هي الإنسان من جهة ، وليس هي الإنسان من جهة ، أي هي صورة للإنسان ، وليس هي الإنسان الذي هو مجموع الصورة والمادة »⁽¹⁾ ؛ وهكذا يحمل هذا « الجواب » الرشدي ، إشكال الوحيدة والغيرية ، وإشكال علاقة الماهية بجزئياتها أو إشكال المشاركة ، لأنه يعتبر أن « الماهية وهذا الماهية شيء واحد »⁽²⁾ ، أي أنه بقدر ما تكون الماهية مفارقة ، لكونها كليلة ونوعية ، فإنها لا تستطيع أن تقوم إلا عبر الأفراد .

ولذلك يمكننا أن نقول بقصد الماهية البشرية أن العقليين الهيولاني والفعال لا يمكن للفرد أن يملّكتها بشكل شخصي ، لا لأنها من طبيعة انطولوجية تتعارض مع طبيعته فحسب بل وأيضاً لأن ماهية النوع لا تخل كاملاً في فرد بعينه ، أو أن الفرد لا ينفرد بها وحده ، بل يشترك فيها كل أفراد النوع ؛ ولذلك فإنه إن لم يكن الفرد يملك العقليين الخالدين ملكية فردية فردية فليس معنى ذلك أنها متعالياً عليه ، ولا نصيّب له منها ، بل بالعكس يحيّا شأنه ويقومان وجوده و فعله ، ولكن فقط باعتباره مثلاً لنوعه . إلا أن ابن رشد على خلاف ثاميسطيوس يجعل العقل الهيولاني هو الكمال الأول للإنسان ، ويحتفظ بالعقل الفعال ليجعله كمالاً أولاً للعقل الهيولاني . ولكن بأي معنى يضاف الكمال إلى الإنسان ، أو أي نوع من أنواع الكمال يكون العقل الهيولاني بالنسبة للإنسان ؟

ولابن رشد زاوية أخرى يعالج من خلالها مسألة ارتباط العقل بالإنسان وهي زاوية المفهوم المشترك للكمال ؛ « فالكمال الأول بالعقل مختلف عن كمال القوى الأخرى من النفس ، ولذلك تقال كلمة « الكمال » باشتراك الاسم ، على العكس مما قاله

(1) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، مقال الزاي ص 836 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، مقال الزاي ص 833 ؛ كما يقول في نفس المقالة « إن الشيء وماهيته هما شيء واحد ، وإنها ليسا شيئاً واحداً بطريق العرض . مثال ذلك أن الإنسان وماهيته ، الذي هو حيوان ناطق ، فهما شيء واحد بعينه غير مفترقين ، وكذلك النطق والحيوانية اللذين فيه هما شيء واحد بالفعل ، اثنان بالقوة » ص 832 .

الإسكندر⁽¹⁾ ، فبأي معنى يقال الكمال على العقل الميولاني ؟

يمكنا أن نميز ، مع ابن رشد ، بين نوعين من الكمال ، فهناك الكمال الذي يمنع الوجود والفعل للموضوع ، في الوقت الذي يتغلغل فيه محدداً كل جزئياته ومبرراً وجوده ومؤسسأً افعاله ، بحيث تكون مداخلته للشيء مداخلة صميمية وما هوية وأنطولوجية ، فيكون به وجوده وفناه ، افعاله وتغيراته ؛ ولذلك بقدر ما يشكل هذا الكمال الموضوع أو المادة يتشكل بها ويتأثر عنها ، فتكون بذلك العلية متبادلة بين الكمال والموضوع ، أو الصورة والمادة ، كحال في العلاقة التي تسود بين النظرة والعين ، الحركة واليد ، القطع والسيف .

ثم هناك النوع الآخر من الكمال الذي يمنع الفعل للموضوع ويشكل وجوده ولكن دون أن يتأثر به ، فتكون العلية في اتجاه واحد من الصورة إلى المادة ، ومن الكمال إلى الموضوع ، من غير أن يؤثر الموضوع في الكمال أو المادة في الصورة ، أو يكون الموضوع اداة لفعله . وهذا التصور لا يستقيم إلا عند اعتبار الكمال قائماً بذاته ومقارناً زمانياً وأنطولوجياً ، دون أن يكون الجسم أو عضو من أعضائه اداة له يحقق بها افعاله . ولكنه مع ذلك يحيط الموضوعات التي يستكملها دون أن يخالطها . وهذا هو حال العقول المفارقة مع الإجرام السماوية ، اذ تحركها دون أن تخالطها ، ودون أن تكون محتاجة إليها في ممارسة أفعالها الخاصة لتحقيق كمالها الثاني⁽²⁾ .

يبدو من المقارنة بين هذين الكمالين ، أن العقل الميولاني لا يمكن أن يندرج تحتهما معاً ؛ اذ أنه ليس كمالاً مادياً ولكنه مع ذلك محاط للإنسان ، حيث أن المحاية في هذا الباب لا تعني المخالطة المادية ، ما دامت هذه الأخيرة تحتم أن يكون الكمال مكوناً من المادة ، في حين أن المحاية تعني الإلتصاق أو التوأجد الداخلي ، من غير أن يكون ذلك مدعاه لكي يتأثر الكمال بالشيء الذي يستكمله . أن العقل كمال للإنسان ، دون أن يكون جسم الإنسان أو جانبه الحيواني اداة ضرورية لوجود العقل الأنطولوجي ، من زاوية أنه غير ممتد جسمياً وغير منقسم ومداخل للجسم مداخلة ذاتية⁽³⁾ ؛ إن العقل الميولاني محاط ولكنه غير ممتد ، كالنور الذي

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111؛ 5: 528-531 (ص 405).

(2) يتكلم ابن رشد عن هذا النوع من الكمال منسوباً إلى العقول المفارقة للإجرام السماوية ؛ انظر في هذا الباب تفسير ما بعد الطبيعة ، مقالة الحاء ص 1102 ، والفصل الاخير من مقالة اللام ؛ وانظر كذلك كتاب النفس 111؛ 5: 473-483 (ص 403). انظر ايضاً تلخيص كتاب النفس ص 94-95، وكذلك ص 9.

(3) بصلة إشكالية اتصال العقل بالإنسان الفردي عند الرشديين انظر كوكسيويكز. م، ص 52؛ 59-245-246-25-122-123.

هو صورة اللون من غير أن تكون هذه الصورة ملابسة له⁽¹⁾. ولكنه، من زاوية أخرى، لا يتصور وجوده ممكناً إلا بالإنسان، ولا يمكن أن يقوم بفعله إلا عن طريق الجسم البشري، لأنه عقل موجه نحو البشرية ، ولا يشرع في القيام بوظيفته إلا عند توفر المعطيات التي تقدمها الحواس الداخلية والخارجية ؛ فالرغم من أن العقل الهيولي غير مالك لعضو مادي ولا يحتاج للقيام بفعله الخاص اليه ، فإن هذا الفعل لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تعاونه مع القوى الحسية ، فهو منفصل عن الجسم ومرتبط به ، وغير متأثر به في وجوده وحتى في فعله الخالص ولكنه يتاثر به من حيث يمده بالمعطيات التي تؤسس صدق أحکامه أو تصوّراته أو تجمع بها نحو الخطأ . وهكذا يبدو أن العقل الهيولي لا يستطيع أن يتعلّم بذاته ، كما فعل العقول المفارقة التي لا تحتاج إلى الأجرام التي تستكمّلها لممارسة كمالها الثاني وهو معرفة العقول المفارقة الأسمى ومعرفة الله ، بل لا بد للعقل الهيولي من الجسم البشري ليمارس تعقله . بل أن حاجته للإنسان الفردي تتجاوز النطاق المعرفي أو الوظيفي إلى النطاق الأنطولوجي ؛ فلأنه عقل مفارق وواحد وفي نفس الوقت مرتبط بالإنسان ، فهو مبدأ نوعه . والنوع لا يتحقق إلا في الأفراد ، اذ لو اخترى جميع أفراد النوع البشري لاختفى العقل الهيولي هو الآخر⁽²⁾ . ولذلك ، بينما تحصر غائية العقول المفارقة في ذاتها عند تحريرها للأجرام السماوية فإن غائية العقل الهيولي تتجاوزه إلى ما عدّه ، ذلك لأنّه موجود من أجل الإنسان ومن أجل ضمان معرفته ، وتأسيس عقله الفردي ؛ هذا فضلاً عن أن العقل الهيولي يحرك الجسم البشري الحادث والمتحير بما يفرض عليه تكيفاً معيناً معه ، في حين أن العقول المفارقة تحرّك أجساماً أزلية ثابتة .

بعبة أخرى ، ان العقل الهيولي كمال نوعي أي كمال أول للإنسان باعتباره نوعاً ، ولكن الكمال الأول لا يتحقق فعلياً إلا عبر الكمال الآخر أو الثاني . ويعبر ابن رشد عن هذه الفكرة بقصد مفهوم الكلي قائلاً « وإنما لم يكن الكلي جزءاً جوهر لشيء من الأشياء المشار إليها خاصاً به ؛ والكللي مشترك لأكثر من شيء واحد ؛ فيختلف القياس هكذا : الجوهر الأول لشخص شخص ينبغي أن يكون خاصاً لشخص من أشخاص الجوهر ، والكللي ليس خاصاً ، فيفتح ... أن الكلي ليس بجوهر خاص »⁽³⁾ ، أي أنتا إذا ترجمنا هذا النص إلى سياقنا ، قلنا ، إن العقل الهيولي لأنّه كلي لا يمكن أن يميز الأشخاص كأفراد كل على حدة ،

(1) انظر ابن رشد ، *تهافت التهافت* ، ص 657 .

(2) انظر ابن رشد ، *كتاب النفس* ، 606-623 ; 111 .

(3) ابن رشد ، *ما بعد الطبيعة* ، ز ، ص 963 .

بل هو مهياً كي يميز النوع ، ولذلك فهو ليس خاصاً أو كاماً شخصياً ، في مقابل العقل المنفعل أي الخيال الذي هو الصورة الفردية الخاصة بواحد واحد من الناس المشار اليهم .

إلا أن ابن رشد لا يتردد في استعمال تشبيه الملاح والسفينة لتوسيع هذا النوع من العلاقة بين العقل الهيولياني والانسان . فالملاح يشكل الكمال الأول للسفينة بالرغم من ان له هوية مستقلة عنها ، لأنه هو الذي يجعلها سفينه بفضل قيادتها وتحريكها⁽¹⁾ . أن هذا التشبيه يثير شيئاً غير قليل من اللبس ، لأنه يوحى بأن الوحدة بين العقل الهيولياني والإنسان هي وحدة عابرة حينية من أجل غاية عملية هي المعرفة فقط . ولكن هذا المثال يعني أيضاً أنه لا يمكن أن تتحقق المعرفة إلا بتضارف المفارق مع المادي ، مما يجعل الذات لا تفعل فعلها الا بالفارق ، والمفارق لا تتجلى وظيفته الا بالمحايث والمادي . ولذلك لا يمكن الزعم بأن العلاقة لها طابع فعلي ويراجعني عابر في العمق ، بحيث لا يكون للعقل ازاء الإنسان سوى وظيفة القيادة والتوجيه من خارج أو الاتصال معه اثناء الممارسة التعلقية فقط كما يدعي بعض غلاة الرشدية ، بل أنه يشكل صورته أو كماله الأول كما يشارك مع عناصر أخرى في تشكيل كماله الثاني ، أي في ضمان وجود فعل التعلق وموضوعاته بالإشتراك مع عناصر عقلية وجسمية أخرى . ومعنى ذلك أن وظيفة العقل الهيولياني ليست هي التحرير من خارج ، بل هي التأسيس الهيكلية من الداخل لموضوع العقل البشري والمعرفة الإنسانية بحيث يبدو العقل الهيولياني ، في نهاية الأمر ، عنصر من عناصر البنية التي تشكل العقل بالفعل أو فعل التعلق أو العقل النظري .

(1) كتاب النفس ، 111 ; 5 : 290-294 (ص 374) .

ثانياً: العقل النظري: الكمال الثاني للإنسان

نتيجة لتفاعل العقول الثلاثة: العقل المتفعل أو الخيال، والعقل الفعال ثم العقل الهيولي في يتولد كائن جديد هو العقل النظري أو العقل بالفعل - وبيدو لأول وهلة ان مبادرة تشكيل هذا العقل كانت من جانب العقل الفعال، غير أنه عند التتحقق من ذلك في الملموس يصعب الفصل زمنياً بين العناصر المشكلة لهذا العقل، أو اللحظات التي تكون مسلسل تشكيل هذا العقل، فعملية انشائه تتم متأنية.

وقد نستخلص من كثرة مرادفات العقل النظري، تردد ابن رشد بصدح الحكم على طبيعته ودوره وانتماهه وموقعه الانطولوجي. ولكن هذه الكثرة تعكس، بالأحرى، صعوبة وضعية هذا العقل، وتنوع الموقع الذي كان ينظر منه ابن رشد إليه ليحكم عليه، ودقة الوظيفة التي كان يرتئيها له في سياق معين دون آخر؛ فتارة يسميه معقولاً، مضيقاً إليه نعت «النظري»، أو بالفعل؛ ويستعمل النعت الأول، ليميزه عن المقولات العملية والمفارقة معاً، أما النعت الثاني فيروم من ورائه تمييزه عن المقولات بالقوة أي الخيالات؛ أي أن النعت الأول يكشف عن هوية المقولات النظرية، والثاني عن مضمونها الفعلي وتحفظها لإخراج العقل الهيولي إلى الفعل.

ويسميه تارة أخرى عقلاً، إما بنتع «النظري» أو «بالفعل» أو «بالمملكة»؛ وهو عقل بالفعل لأن النتيجة الفعلية لعملية الأخرج إلى الفعل التي مارسها العقل الفعال على العقل الهيولي عن طريق المقولات بالقوة. والعقل بالفعل، في هذا المعنى، هو الممارسة العقلية ذاتها، هو فعل التعلق باعتباره يضم في وحدة زمنية وانطولوجية عناصر التعلق والحظاته كاملة.

ويصف ابن رشد هذا العقل بأنه نظري، ليميزه عن العقل العملي، عقل الجم眾or الذي يتم بسياسة البدن والمجتمع وبالصناعات التي تضمن بناء المجتمع وسعادته في حين لا يهدف العقل النظري إلى التوجه نحو الحياة العملية وإلى الأمور الجزئية الملموسة بل يسعى إلى الكشف عن قوانينها ومبادئها الرياضية والفيزيائية المؤسسة لوجودها التي قد يستفاد من نتائجها عملياً إلا أن ذلك يتم بكيفية غير مباشرة.

كما يساوي العقل النظري مجموع المعقولات التي تقاطعت على ساحتها العقول الثلاثة، لا بسبب المبدأ الميتافيزيقي الذي يعتبر أن كل ما هو مجرد من المادة فهو عقل⁽¹⁾، بل لأن العقل النظري هو حصيلة المجهود العلمي النظري للتعرف على أسرار الظواهر الطبيعية، لذلك يمكن جعله مرادفاً للعلم النظري أو مجموع المعقولات.

ولأن جزءاً من العقل النظري يخزن المبادئ الثابتة والمعلومات المكتسبة، فإنه يستحق من ابن رشد لقب الملكة أي ذلك الجانب من المعقولات الخارجة إلى الفعل والمحفظ بها من قبل الفرد ليستعملها متى شاء وبغض النظر عن إرادته.

كل هذا يبين بوضوح مدى تعقد وغنى بنية العقل النظري، فهي تشكل معادلة صعبة تساهم فيها عناصر مختلفة من حيث ثقلها الانطولوجي وقيمتها ودورها المعرفي، متقارضة عملية صياغتها وإبرازها إلى الوجود، إنه تعبير عن معادلة صعبة لأنها تجمع عناصر متناقضة على مستوى الزمن وعلى مستوى الوحدة والكثرة.

إن التساؤل الذي يفرض علينا الآن نفسه هو أين يقع هذا العقل النظري في الإنسان الفردي أم في العقل الهيولياني ، أو ما هي وضعية الانطولوجية هل هو كمال للإنسان أم للعقل الهيولياني وهل له وجود متميز في نفس الوقت عن العقل الهيولياني والفعال وعن القوى الحسية ؟

تقاطع العقول الثلاثة عند نقطة العقل الهيولياني لتشكل العقل النظري، لأن العقل الفعال عندما يخرج المعمول بالقوة إلى الفعل يتوجه في ثوبه الجديد مباشرة إلى العقل الهيولياني ليخرجه إلى الفعل؛ ومن ثمة يبدو أن العقل بالفعل أو العقل النظري هو إخراج للعقل الهيولياني إلى الفعل، ولذلك يعتبره ابن رشد كاماً له وليس كاماً للمعمول بالقوة. فهل يعني هذا أن العقل النظري هو الآخر خارج عن النطاق البشري ، وإنه خالد ومفارق وواحد كالمبادرتين اللذين يشكلانه⁽²⁾، أي هل هو عبارة عن تغير في الدرجة في وضعية العقل الهيولياني ، وهل هو مجرد صلة وصل بين العقليين الخالدين لا قوام انطولوجي مستقل له ؟

بالتأكيد لا يمكن الموافقة على هذا الافتراض لا سيما وإنه يتعارض مع ما نعرفه عن طبيعة العقل الهيولياني باعتباره مفارقًا وبسيطًا وواحدًا وخالدًا ، في حين يمتاز العقل النظري على التقىض من ذلك باللادية والتركيب والكثرة والتكون؛ كما يتعارض هذا الافتراض من جهة ثانية

(1) بقصد هذا المبدأ انظر مثلاً ، ت . ت ، ق 1 ، ص 526 .

(2) يعتقد الموقف الذي يجعل العقل النظري غير مماثل للعقليين الخالدين قائلاً : « بحسب ثامسطيوس ، يشكل =

مع النظرية العامة حول خلود الصورة والهيواني⁽¹⁾، وتكون وفساد المركب منها، على اعتبار أن ليس هناك تطابق بين المركب من العناصر وهذه العناصر نفسها⁽²⁾؛ ويتعارض الافتراض المذكور ثالثاً مع طبيعة العقل النظري الوظيفية، حيث يمتاز بأنه محرك ومحرك في آن واحد مما يجعله مخالفاً في الوقت ذاته للعقل الفعال لأنه غير متحرك وللعقل الهيواني لأنه غير محرك؛ وأخيراً يمتاز جانياً من العقل النظري، وهو العقل بالملائكة، بخاصيتيين ينفرد بهما وهو الإرادة والاكتفاء الذاتي، إذ بفضلها يتعلّم الإنسان متى شاء ب مجرد الانكفاء على الذات وإخراج معقولاتها من المستوى الأول لفعلها أو الدرجة الأخيرة لقوتها⁽³⁾. فالعقل النظري لا يمكن أن يكون مجرد صفة عارضة للعقل الهيواني، أو مجرد رابط أو صلة بين العقليين الخالدين في النفس الواحدة، كما لا يمكن اعتباره مجرد حال جديدة للعقل الهيواني؛ بل هو كائن جديد مستقل عن العقل الهيواني والفعال وعن القوى الحسية⁽⁴⁾، له بنيته القائمة والمتميزة عن عناصرها المكونة لها، مما يجعله يتميّز بمرتبة انتropolوجية مستقلة ومتميزة عن عالم المادة والعقل معاً، عاكساً بذلك

العقل الفعال ماهيتها، وإن العقل النظري ليس إلا الرابط بين العقليين الفعال والهيواني . لكنه بهذا القول يرتكب خطأ : ذلك أن النفس تستطوي على عناصر عقلية ثلاثة : العقل القابل ، والعقل الفاعل ، والعقل الناتج عنها . اثنان خالدان ، الفاعل والقابل ، والثالث كائن فاسد من ناحية وخالف من ناحية أخرى «كتاب النفس» 111 : 5 - 566 - 574 (ص 406).

(1) يقول في ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1454 الصورة ليس تتكون ولا المادة ، وإنما الذي يتكون المجموع منها » ، ويقدم السبب «فلو كانت الصورة تتكون ، وكانت مركبة من مادة وصورة ، لأنها كانت تتغير من شيء إلى شيء وعن شيء » ، وكانت الصورة من جهة ما هي مكونة أن تكون ذات صورة ، وغير الامر إلى غير نهاية ، فإذا واجب أن تكون الصورة بما هي صورة لا تتكون » انظر السباء والعالم ص 29 - 38 .

(2) بقصد فساد المركب يقول ابن رشد «والجوهر الثالث ، هو المجموع من العنصر والصورة ، وهو الذي تبين من أمره أن الكون والفساد إنما يوجد له وحده» تفسير ما بعد الطبيعة ، الحاء ، ص 1029 ، كما يقول في السباء والعالم «اما المركب ففساده يكون بانحلاله الى ما ترکب منه ، وكونه يكون منها» ص 9 .

(3) يقول بقصد العقل بالملائكة «بالنسبة للتغيير باعتبار أنه يجعله قادرًا على معرفة كل شيء ، يجب اضافة بذاته ومتى شاء . هذا هو بالضبط تعريف العقل بالملائكة : ذلك أن مالكه بفضلها يعرف بذاته وفي أي وقت شاء ، دون أن يكون محتاجاً لذلك إلى عنصر خارجي » 111 : 18 - 24 - 29 (ص 438) ؛ انظر كذلك 111 - 6:5 - 35 (ص 420) ؛ كما يقول في كتاب النفس «والعقل الذي بالملائكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه إذ . . . بحيث يتصور بها الإنسان متى شاء . . . وهو إنما يحصل بالفعل على كماله الأخير» ص 87 ، انظر الشرح الوسيط ؛ مونك ، م . م ، ص 450 .

(4) يخصص ابن رشد جزءاً كبيراً من كلامه عن العقل النصري لاثبات مبaitته للحسن في تلخيص كتاب النفس ، ص 72 - 77 .

الوضع البشري بكامل تناقضاته. إن العقل النظري كمال أخير للإنسان.

ولكن ابن رشد يجعل العقل النظري كمالاً أخيراً للعقل الهيولي أياً، فهل نفهم من ذلك أن العقل البشري ، باعتباره عقلاً فردياً، هو الكمال الأخير للعقل الهيولي المفارق والوحيد؟ أو نفهم من ذلك أن الكمال الفردي هو الكمال الفعلى للعقل النوعي؟ وعندئذ يتعين علينا أن نجيب على التساؤل هل يجوز للمستوى الفيزيائي أن يكون كمالاً لمقام ما بعد الطبيعة؟ أم أن نعتبر هذا الإثبات من ابن رشد تنكراً للدعوى كون العقل الهيولي عقل غير فردي وغير ملابس للأفراد ومتطور وفان معهم؟ وباختصار ما يبرر هذه الدعوى المزدوجة: أن يكون العقل النظري كمالاً أخيراً للإنسان وللعقل الهيولي معاً؟

يمكن أن نعزّو حرص ابن رشد بجعل العقل النظري كمالاً للعقل الهيولي إلى عاملين، أحدهما ميتافيزيقي والآخر معرفي؛ فمن جهة، هناك المبدأ الذي يوجهه تعتبر الحقيقة لا وجود فعلي لها إلا في الأفراد⁽¹⁾؛ ومن ثمة لا يكون تجلي العقل الهيولي، باعتباره موجوداً نوعياً مفارقًا، ممكناً إلا عبر العقول النظرية الفردية. فبدون هذا التجلي الملموس لا وجود لممارسة عقلية ولا لضمون عقلي، ومن ثمة لا يوجد العقل الهيولي بتاتاً؛ ومعنى هذا، في نهاية الأمر، أن زمام المبادرة الحقيقية والفعلي تجاه المعرفة النظرية يوجد في الأفراد وبيد الأفراد، فلا يوجد عقل في ذاته في غيابهم، كما لا يوجد مثلك في ذاته وعدالة في ذاتها أو لحم في ذاته، فجماع العقول الفردية إذن هو العقل الهيولي، ولكن بكيفية هندسية لا على نحو حسابي، ومن هذا المنظور تكون العقول النظرية في لا نهاية لها فعلاً وكمالاً وصورة للعقل الهيولي.

ومن جهة أخرى، يكون العقل النظري مناسبة لاستنفار العقل الهيولي كي يقوم بدوره الهام في عملية المعرفة. وليس معنى ذلك أنه يخرج من القوة إلى الفعل باعتباره شيئاً فردياً يمارس عملية التعقل لأنه ليس عقلاً فردياً بل هو محل أو مادة عقلية تؤسس الجانب المنطقي من المعمول لتجعله واحداً وكلياً، أي لتجعله ضرورياً. وهكذا يكون العقل النظري مناسبة لتجلي العقل الهيولي في العلم النظري أي في مفاهيم عقلية، وبهذه الكيفية يصبح العقل النظري كمالاً أخيراً للعقل الهيولي.

وهكذا نستطيع أن نفهم كيف يكون العقل النظري كمالاً للإنسان وللعقل الهيولي في آن واحد، إنه كمال مزدوج الأتجاه، فكيف نفرق بين هذين القصددين؟

إن العقل النظري كمال للعقل الهيولي، لأن هذا الأخير كمال أول للإنسان أيضاً،

(1) الانواع لا توجد متحققة الا في الأفراد ، انظر كتاب النفس ، 5: 111؛ 620 - 623.

فعندما يسوق العقل النظري العقل الميولياني إلى الفعل، فإن هذا الفعل أي فعل المعرفة، فعل تلقى المعقولات، يتم في حقيقة الأمر في الإنسان. حقاً ييدو، للوهلة الأولى، أن ليس في الإنسان ما يقوم بدور القابل للمعقولات ما دام القابل عقلاً كلياً ووحيداً؛ إلا أنها عندما نظر إلى الإنسان كمركب نظري، أي كعقل نظري، تراعى أمامنا إمكانية اعتبار وجود المعرفة «في» الإنسان بالذات، لأنه من جهة هناك جزء من العقل النظري، هو العقل الميولياني بالذات، هو الذي يشكل موضوعه الأزلي والمشترك، فالإنسان يملك عقلاً لأنه يشترك في العقل الميولياني، كما يقول ابن رشد ويشارك فيه بالجزء الشبيه بالمادة من العقل النظري⁽¹⁾؛ بل أن وظيفة الكمال الأخير للإنسان وللفرد البشري هو بالضبط «ربطه بالعقل الميولياني»⁽²⁾. إذن الفرد البشري «متصل» بالفعل الميولياني الوحيد، و«يشارك» فيه، لا يعني المشاركة على النحو الأفلاطوني، التي تقضي التعالي، بل مشاركة في حياته، شبيهة بالي تربط الأشياء والمركبات بالمادة الأولى باعتبارها تشكل الأساس الأولى الدفين لكل الأشياء. وما يدل على امتلاك الإنسان جزء من العقل الميولياني أو كل العقل الميولياني، بكيفية لا تجعله يتجزأ لا في الحالة الأولى ولا الثانية، كون جزء من العقل النظري، وهو العقل بالملكة الذي يملكه الفرد، يختزن المبادئ الكلية والعلوم الخالدة المتتجاوزة للفردية، أي أن الإنسان الصابر والمترنم يحتضن جانباً من المعقولات الخالدة والثابتة. وهكذا يرتبط مصير الكمال الأول بالثاني، كمال العقل الميولياني بكمال الإنسان الفردي، لأن هناك استمرار معرفياً بدونه لا يمكن أن تتم عملية المعرفة.

ويتبين من وضعية العقل النظري، أنها شبيهة بوضع العقل الميولياني؛ فكما أن هذا العقل الأخير يلعب دور الموضوع إزاء العقل الفعال والعقل النظري معاً، فكذلك العقل النظري، يقوم بدور الكمال الأخير، تجاه الإنسان والعقل الميولياني في الوقت ذاته، فهو يقوم بهذا الدور إزاء الإنسان لأنه يحقق صورته الخاصة، وفعله الخاص الذي هو العقل والتعقل، كما يقوم بدور الكمال الأخير للعقل الميولياني لأنه يمكنه من المساهمة في العقل الشامل للمعرفة الذي تقوم به البشرية ككل. والمعادلتان متكاففتان، كما سبق أن قلنا، لأن العقل النظري كمال

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111: 5-500-511... واضح اذن ان الانسان يملك عقلاً بالفعل ، فقط بسبب صلته الفعلية بالعقل . وواضح ايضاً ، ان المادة والصورة مرتبطان بالتضاعيف بكيفية تجعلهما يشكلان مركباً واحداً . وبالنسبة للمركب من العقل الميولياني يعني المعمول بالفعل ، ييدو الامر أكثر وضوحاً . لأن المركب منها ليس حقيقة ثالثة مختلفة عن عنصريها كما هو الامر في المركبات الأخرى من المادة والصورة . ان اتصال العقل بالانسان لا يمكن ان يتم الا باتصال الانسان ب احد هذين العنصرين : الجزء الشبيه بالمادة من الانسان ، والجزء الشبيه بالصورة من العقل » (ص 404) .

(2) ن . م 111: 5: 466-467 (ص 403) .

للعقل الميولي باعتبار أن هذا الأخير كمال أول للإنسان . وهو أيضاً كمال ثان للإنسان لأن هذا الأخير يستكمل بالعقل الميولي ، فالعقل المادي (هـ) والإنسان يستكملان معاً بنفس الكمال ، لأن المعرفة لا تتم باستحواذ أحدهما عليهما ، فهي التي تتحقق ماهية الإنسان والعقل المادي الفعلية أو الوظيفية ، إما على أساس أنها يشكلان نفس الشيء الواحد ، إذا أخذنا الإنسان في معناه النوعي ، أو على أساس أنها يشكلان شيئين مختلفين على غرار اختلاف الفرد مع نوعه أو الشيء مع ماهيته . بمعنى أوضح ، الكمال الثاني للإنسان وهو العقل النظري يتحقق بالفعل الكمال النوعي للإنسانية كنوع وللعقل المادي على السواء .

ونجد نفس العلاقة المتعددة الأطراف بالنسبة للعقل المادي إزاء العقل الفعال والعقل النظري ، فالعقل المادي هو موضوع للعقل الفعال باعتبار أن هذا الأخير محرك للعقل النظري .

إذا كان الأمر كذلك ، امكننا ان نستخلص مفهوماً آخر للكمال المزدوج سواء بالنسبة للإنسان او للعقل الميولي ، فبالنسبة لهذا الاخير نلاحظ انه يستكمل ببديلين اثنين : العقل الفعال والعقل النظري ، او بعبارة اخرى يتم العقل المادي بصورتين متناقضتين ، صورة لا مادية وخلدة ، وصورة حادثة فاسدة وذات هيولي بكيفية ما ، وكأن الصورة الاولى تستكمله انطولوجياً ككائن خارج الى الوجود محققاً بذلك شرط القوة والفعل ، وهذا الاستكمال يحتفظ له بفارقته الميتافيزيقية وبعده عن التفرد ، في حين يمكن القول ان الصورة الثانية تستكمله فعلياً ، اي تخرجه الى الممارسة المعرفية الملموسة ، ومن ثم تخرجه عن نطاقه الميتافيزيقي ، ليضرب بابعاده في مختلف الأفراد ؛ اي ان كماله الأول بالعقل الفعال ، يجعله يتغول اكثر في وحدته وفي صفاتيه الميتافيزيقي ، في حين يجعله الكمال الثاني يطل على عالم الفيزياء ، اي عالم الكون والفساد ، وعالم الإنسان ، أنه إذن يستكمل لكي يستكمل ، يتلقى النور باعتباره مجالاً شفافاً لكي يجعل الرؤية ممكنة .

والإنسان هو الآخر يستكمل بكمالين ، الكمال الأول وهو العقل الميولي (أو المادي) ، وهو الكمال الذي يشده الى نوعه ، ويصله من ثمة بعالم الميتافيزيقا ، لأنه يضمن له الخلود والمعرفة الثابتة ، اي يضمن له الوحدة النوعية ، ما دام هذا العقل هو القوة النوعية الشاملة والمميزة للإنسان اي الحيوان ؛ اما كماله الثاني ، وهو العقل النظري ، فهو الذي يحقق هويته كإنسان فردي ، ويجعله يمارس فعلياً فعله العقلي ، اي صورته الفردية .

ولكن من اللازم تدقيق العلاقة بين الكمالين الاول والثاني او بالأحرى بين العقلين الميولي والنظري ، وإلا سقطنا في حالات الوحدة الشهيرة .

إن إثبات المصير المشترك أو الاستمرارية أو الاتصال بين العقلين أو الكمالين، لا يعني أبداً في رأي ابن رشد إثبات تطابقها، ذلك أنه عند إثبات هويتها الانطولوجية، سواء قيل أن الكمال الآخر واحد أو متعدد، فإن ذلك سيؤدي ضرورة إلى حالات، إذ الاطروحتان في مستوى واحد من حيث استحالة تناقضهما لكن عندما يعتبر الكمال الأول من مقام انطولوجي متميز جذرياً عن الكمال الثاني فإنه لا يمكننا أن نقول أن الكمال الأخير واحد، فهو متعدد دون أن يؤدي تعدد الكمال الأول ومن ثم إلى حالات هذا التعدد، ثم من جهة ثانية يمكننا أن ثبت وحدة العقل الميولياني دون أن ينعكس ذلك على الكمال الثاني بكيفية مطابقة. إذن فالارتباط الانطولوجي لا يسمح بوجود ميولياني بين الكمالين هو الذي يحل إشكال الوحدة والتعدد، والتوحيد بينهما في أصلهما وطبيعتهما ومصيرهما هو سبب الحالات الكبرى التي تتجسد عن أطروحة الوحدة والتعدد معاً. أي أن الحل الرشدي يقوم في وضع الكمال الأول مفارقًا وليس فردياً لأنه عندئذ سيكون شيئاً أو جسماً أو قوة في جسم، ووضع الكمال الثاني معايضاً وليس مفارقًا وواحداً، وإنما أصبحت المعرفة مستحبة.

معنى ذلك أن هذا المبدأ الجديد ، العقل النظري ، سيستغل ابن رشد كمفتاح رئيسي وحاسم حل ما تبقى من المعضلات التي أثارتها أطروحة وحدة العقل . وهو نفسه يقول « إن وافقنا على أن المقولات التي عندي وعندك متعددة بالموضوع الذي يفضله تكون حقيقة ، وهو الصور الخيالية ؛ وواحدة بالموضوع الذي يفضله تكون معقولة (وذلك هو العقل الميولياني) ، فإن جميع المشاكل تكون قد حللت بكيفية تامة »⁽¹⁾ . وتدور هذه المعضلات حول مناقضتي الوحدة / الكثرة والخلود / الصيرورة ، وعلى محوري العقل والمعرفة وما تتطوّر عليهما من فعل وموضوع .

في بالنسبة لمعضلة وحدة العقل وتعدده قدمت أطروحة الموضوع المزدوج للعقل النظري حلاً شافياً؛ إذ أنها سمحت بتحديد نطاق المعضلة عن طريق فصل الكمال الأول عن الآخرين، مما نتج عنه نقل معركة الوحدة والتعدد إلى حلبة العقل النظري، على أساس اعتبار وحدة

(1) « انتا تعتقد انه لا فرق بين الاطروحتين من حيث الحالات التي تؤديان اليها ، والنتيجة عن انتا تفترض الكمال الاول والآخر متطابقين ، اي غير متعددين حسب الافراد » كتاب النفس 111: 5 ; 184 - 187 (ص 393) . ويعبر عن هذا السبب بكيفية اخرى « تعتقد على العموم ان حالات هذه الاطروحة آتية من وضع العقل بالملائكة واحداً » ن . م ، 111 ; 5 : 494 - 495 (ص 404) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 111 : 5 ; 724 - 728 (ص 412) وبصدق التقويم بالعقل النظري كمفتاح للصعوبات المتعلقة بنظرية وحدة العقل ، انظر : بسان ، م . م ، ص 41 .

العقل الميولاني امراً متهياً منه ومصادرأً عليه منذ البداية ما دام ليس هيولانياً بالمرة، وصياغة الصعوبة الثانية لإشكال الوحدة والتعدد تكشف عن ذلك بوضوح، إذ هي التي تنبهنا إلى أن هذا الإشكال يقع فيما بين العقلين الميولاني والنظري، أو بالضبط في ميدان العقل النظري، فالمسألة، في عمقها، هي كيف يمكن إثبات اتصال بين عقل هيولاني وحيد، ومعقولات نظرية متعددة، أو بالآخرى كيف ثبتت وحدة أو تعددًا في العقل النظري دون أن ينعكس ذلك على العقل الميولاني؟

لقد طرح ابن رشد هذا الإشكال في صياغة أولى يعتبرأً إياه ناتجاً عن اطروحة ثامسطيوس، حيث يقول فيها «الصعوبة الثانية، وهي اعوص من الأولى، هي أنه إذا كان العقل الميولاني هو الكمال الأول للإنسان (ويتبين ذلك من خلال تعريف النفس)، وإذا كان العقل النظري هو كماله الآخر، حينئذ إن كان الإنسان بالكمال العقلي الآخر، حادثاً فاسداً وكثيراً عدياً، فسيكون كذلك بالكمال العقلي الأول، ومن ثمة ساكون أنا غير أنت وبالعكس (ولَا ستوجد بوجودي والعكس)، وعلى العموم سيكون الإنسان موجوداً قبل أن يوجد، ومن ثمة لن يكون فاسداً ولا حادثاً باعتباره إنساناً، بل فقط من حيث هو حيوان). وإن كان الكمال الآخر غير متعدد بتعدد الأفراد، فسيكون على الكمال الأول أن يكون كذلك أيضاً»⁽¹⁾. أما الصياغة الثانية باللغة العواصرة ومحرجة إلى أقصى حد: كيف يمكن أن يكون العقل الميولاني، من جهة وحيداً بالنسبة لكل الأفراد وغير حادث ولا فاسد، وأن توجد فيه - من جهة أخرى - المعقولات بالفعل متعددة بتعدد الأفراد وحادثة فاسدة بحدوثهم وفسادهم»⁽²⁾ إن الصياغة الأولى للمسألة معروضة في شكل المطابقة بين الكمالين، مما يتبع عنه أن طبيعة الثاني تنتقل ضرورة إلى الأول وتنعكس عليه، مما يفرض فصلهما. ولا تطرح المشكلة بالنسبة للعقل النظري بقدر ما تطرح بالنسبة للعقل الميولاني وهكذا نظر ابن رشد إلى هذا الإشكال من وجهة نظر تلازم الكمالين وارتباطهما الضروري زمنياً وماهويأً . في حين تبدو الصياغة الثانية مطروحة في إطار إشكال الكثرة داخل الوحدة والفناء داخل الخلود، وكيف يمكن التوفيق بين ذلك. بعبارة أخرى تفترض الصياغة الأولى احتمال أن يكون العقل النظري واحداً ومتعددأً، في حين تنطلق الصياغة الثانية من اعتباره متعددأً فقط، وفي الصياغة

(1) ابن رشد ، كتاب النفس 111 : 5 ; 158 : 5 ; 175 - 392 (ص 393 - 392) .

(2) ابن رشد ، م . م ، ص 111 ; 5 : 424 - 430 (ص 401 - 402) . انظر كذلك 111 : 5 ; 449 - 466 .
 (ص 402 - 403) ؛ انظر ابن باجة ، اتصال العقل بالانسان ، ضمن م . م ، ص 162 ; 166 .

الأولى ينظر إلى العقل النظري ككمال للإنسان، أي ينظر إليه من الزاوية الأنطولوجية، في حين نظرت الصياغة الثانية إليه كمعقولات فقط، أي من الزاوية المعرفية.

و ضمن هذا الإطار يمكن فهم انتقاد القرطي للسرقسطي ابن باجة ، إذ أن هذا الأخير تكلم عن وحدة وتعدد بقصد عقليين مختلفين: العقل الفعال الواحد والعقل النظري المتعدد، في حين أن حل ابن رشد كان يتمثل في إثبات الوحدة والتعدد داخل نفس العقل الذي هو العقل النظري ، أما العقل الهيولياني فلا إشكال أو شك في وحدته، وكذلك العقل الفعال⁽¹⁾.

إذن فك الارتباط بين الكمال الأول والثاني هو أساس الحل الرشدي ، أي فك الارتباط بين العقل الهيولياني والعقل النظري ، ولكن ليس معنى ذلك اثبات التعالي للكمال الأول ونفي الاتصال بينه وبين العقل النظري ، فهذا غير ممكن لأن العقل النظري ، باعتباره يمثل النفس البشرية ، لا يمكن أن يكون إلا باتصاله بالعقلين المفارقين اللذين يتتجانه .

وهكذا أصبح العقل النظري واحداً بموضوعه الأزلي ، أي بالموضوع الشبيه بالمادة أو بالموضوع القابل وهو العقل الهيولياني ؛ ومتعددًا بموضوعه المادي الذي هو العقل المنفعل أو القوة الخيالية . وبذلك يكون ابن رشد وفياً للمبدأ الانطولوجي القائل بأن المادة علة التكثير ، إذ بفضل العقل المنفعل ، من حيث يمثل المادة والجسم ، تتكاثر العقول ، بينما تتوحد بالمادة العاقلة . أي أنها تتكاثر عديداً بالخيال وتتوحد نوعياً بالعقل الهيولياني . ومن ثمة يكون العقل النظري

(1) يعرض للحل الباجوري « لقد عرض ابن باجة في رسالته المسماة « اتصال العقل بالانسان » طريقة في حل صعوبات وحدة العقل او تعدد ، الا ان حله لم يكن صائباً . فعند بحثه عن حل قال بان الوحدة والتعدد يهم عقليين مختلفين في نفس المكان من الرسالة : فالعقل الفعال هو الذي اعتبره واحداً ، من حيث هو صورة للعقل النظري ، في حين ان العقل النظري هو الذي اعتبره متعددأ . ان اسم العقل أعطي للعقل النظري وللعقل الفعال يعني مختلف في كل منها . لذلك عندما يكون لإسم العقل دلائلان متعارضتان ، احدهما تجعله متعددأ ، والآخر واحداً ، في الوقت الذي يعني فيه نفس المفهوم الواحد ، فان ابن باجة لا يحمل شيئاً عندما يقول بان العقل الفعال واحد والعقل النظري متعدد فإذا كانت لفظة « العقل » تعني بدلائين متعارضتين مفهوماً مشتركاً ، فان المشكل يكون سفسطائياً وليس جديلاً . ولكن ان كان جديلاً وليس سفسطائياً ، عندئذ يجب الاعتراف بأنني قدمت الحل الوحيد للمسائل المعروضة من قبل ابن باجة في رسالته . وبهذه الكيفية تحل المسألة التي اعترضته : وهي هل العقل الهيولياني مفارق او متصل . . كتاب النفس 111 ; 5 : 758-728 (ص 412) ولاحظ بان ابن باجة عندما تكلم عن تواجد للعقل الفعال في العقل النظري ، لم يكن يعني بذلك انصهاره فيه ، بل قصد مجرد علة خارجية تؤثر في العقل النظري . في حين اذاب ابن رشد العقليين الازليين في نفس العقل النظري ، مما جعله يعتبره خالداً وواحداً وحادداً ومتعددأ في نفس الوقت .

متعددًا ببعد الأفراد، وواحدًا بوحدة نوعه البشري، وهكذا يصير العقل الهيولياني فردياً بمساهمته في تشكيل العقل النظري، ولكنه في ذاته واحدًا شاملاً ومجرداً من كل طابع فردي.

وهكذا فبتخلص العقل الهيولياني من التعدد، وجعل العقل النظري مكاناً لتفاعل مقولي الوحدة والتعدد، يكون ابن رشد قد تلافي مأزق الوحدة والتعدد بالنسبة للعقل، فكل إنسان يملك عقله الخاص، أي صورته الخاصة والالأصلية⁽¹⁾، دون أن يكون متفصلاً عن نوعه، أي دون أن يكون محرومًا من الاشتراك في نفس الصورة النوعية الواحدة الذي تضمنه الصورة الخاصة. بعبارة أوضح لكل فرد عقل يخصه هو العقل النظري، ولكنه يشتراك مع البشرية في امتلاك العقل المادي المشترك. وهكذا لا يثبت ابن رشد تعددًا للعقل على حساب وحدتها، ولا وحدتها على حساب تعددتها. فالآفراد ينفردون بعقول خاصة بهم، ويتميزون بها عن المجموع، دون أن يحرّمهم ذلك من التوحد في عقل واحد وهكذا تتحقق في نفس الوقت الملكية الخاصة وال العامة للعقل.

وليس معنى هذا أن الوحدة تطرح على صعيد عقل عام في حين ينفرد العقل النظري بالتنوع، بل تتوارد الوحدة والتعدد في نفس العقل الواحد، الذي هو العقل النظري، أي أن هذا العقل النظري في نفس الوقت الذي يضمن فيه تمييز الأفراد وكثرة تم ونوعهم، يضمن لهم وحدتهم وخلودهم .

وهكذا لن يوجد، في هذا الأفق، زيد بوجود عمرو أو يوجد الإنسان قبل أن يوجد، ولن يحدث الإنسان أو يفسد كحيوان فقط، لأنه لم يعد الجميع يشتراكون في نفس العقل الواحد، ولم يعد ما يميز فرداً عن غيره صفاتي الحيوانية فقط، ما دام العقل عاماً وليس فردياً، بل أصبحوا بجانب اشتراكهم في الكمال الأول الواحد، يتميزون بعقل فردي يسمون بهم عن المرتبة الحيوانية ويستملكون الصفة البشرية الخاصة التي تجعلهم يستقلون في وجودهم البشري ويملكون كيانهم العقلي الخاص.

(1) انظر كروث ايرنانتديس ، م . م ، ص 165 .

(2) يصف خلود العقل النظري وفاسده في كتاب النفس مراراً ، مثلاً «تطوي النفس في حقيقة الأمر على عناصر ثلاثة من العقول : العقل القابل والعقل الفاعل والعقل الناتج عنها ، الذي هو حادث وفاسد من ناحية وخالد من أخرى» 111: 5; 570- 574 (ص 406). كي يصفه بالخلود في 111: 5; 623 «اذن العقل النظري من هذه الناحية ، غير حادث وغير فاسد»؛ ويصف وحدته في 111: 5; 594- 596 (ص 407) «يكتننا ان نقول من هذه الناحية ان العقل النظري واحد من كل من الناس»؛ وانظر أيضاً 111: 5; 566- 605 (ص 407) .

وعلى مستوى الزمان أصبح الفرد، بسبب التركيب المزدوج للعقل النظري الذي يملكه، خالداً في داخل نوعه الذي لا يناله الزمان والفساد، ومتكوناً فاسداً وزمانياً كفرد، ومن ثم عندما يموت يصبح معه الجزء الفاسد، في حين يظل باقياً بجزئه الحالد⁽¹⁾، وبعبارة أخرى، عندما يموت الفرد تموت معه معارفه الشخصية كما يموت معه جبه وبغضبه، لأن معارفه وانفعالاته لا يمكن أن تقوم وبقى بغير مساعدة الجسم، إلا أن المبادئ الكلية للمعرفة والوجود تبقى خالدة باعتبارها ميراثاً بشرياً عاماً يضمن خلود العقل، وكأنها البنية النظرية العامة للعقل البشري. فالمشترك خالد، والخاص فاسد. وبقى الكل ويتلاشى الأفراد داخل الكل المستمر.

ويسري مفعول هذا الخل على المضلات المعرفية سواء تعلق الأمر ب موضوعاتها أو بفاعلها، سواء نظر إليها من زاوية الوحدة والكثرة، أو من زاوية الخلود والحدوث، فلم يعد اثبات الاشتراك الجماعي في نفس المعرفة الواحدة يؤدي إلى حال التلازم الضروري بين معرفة زيد أو نسيانه ومعرفة عمرو أو نسيانه، لأنها بجانب امتلاكها لمعرفة مشتركة مختلفان في الأنفراد بمعرفة أو بجانب خاص في المعرفة العامة نتيجة ارتباط العقل النظري بالخيال. فالاشتراك في المعرفة الواحدة لم يعد يتعارض مع اثبات التمييز والاختلاف في كيفية حصولها، وهذا عندما يتمكن فرد ما من تحصيل معرفة علمية، عبر مجehود الشخصي، فإن ذلك لا يحتم أن يعرف الآخرين ما استطاع أن يحصله في نفس اللحظة بكيفية آلية ومن غير أن يقوم بمجehود معرفى ، لأنهم لا يملكون صورة الخيالية ، اي الماد التي استخلصت منها المعرفة العلمية ؛ بعبارة اوضح لا يعرف الآخرون ما يعرف فرد معين في وقت ما وبمجehود الشخصي ، لأنهم لا يملكون عقله ، كما لا يملك الفرد معرفة الجميع ، لأنه لا يملك صورهم الخيالية ومن ثم عقولهم النظرية⁽²⁾ .

(1) انظر كتاب النفس ، 111؛ 5: 420 - 425 (ص 401)؛ 5: 470 - 474 (ص 403)؛ 05: 584 - 623 (ص 407) .

(2) يعرض لحالات الوحدة والتعدد في كتاب النفس كالتالي : « ان وضعننا العقل الهيولاني غير متعدد بعده الأفراد ، فستكون له نفس الصلة مع كل فرد يوجد في كمال الاخير الحادث ؛ وبالتالي ، ان اكتسب احدهم فكرة ما ، فسيملكونها الجميع حتى . ذلك ان سبب الصلة بين الأفراد ، هي صلتهم فيما بينهم وبين العقل الهيولاني ، كما ان الرابط بين الناس والمعنى الحسي سبب الصلة بين الكمال الاول للحس والقابل للمحسوس (والحال ان بين العقل الهيولاني وجميع الناس الموجودين بالفعل في زمن معين في كمالهم الاخير ينبغي ان تكون الصلة متطابقة ، - اذ لا شيء بغير علاقة الصلة بين الشيئين المرتبطين) ، فإذا كان الامر هكذا ، فعندما تكتسب فكرة ما ، من الضروري ان اكتسبهاانا ايضاً ، وهذا حال » 111؛ 5: 449 - 466 (ص 402 - 403) .

ومن ثمة نفهم لماذا توجد كثرة وتباعين في المعرفة الواحدة بين الناس ، ولماذا يختلف الناس في درجة معارفهم لأنه عند «استناد هذه الكليات الى خيالات اشخاصها صارت متكررة بتكررها وصار معمول الإنسان عندي ، مثلاً ، غير معموله عند ارسطو ، فإن معموله عندي إنما استند الى خيالات اشخاص غير الاشخاص الذين استند الى خيالاتها معموله عند ارسطو»⁽¹⁾؛ وبينما الكيفية تم حل مشكلة التعدد الالاهي لأفعال المعرفة في نفس الوقت طلما ان جزءاً من العقل النظري ، وهو الخيال ، يشكل جانباً أساسياً من فعل المعرفة ، إذ بفضلها يمكن لعدد لا يحصى من الناس أن يفكروا في نفس المعمول الواحد وفي نفس اللحظة دون أن ينفذ هذا المعمول أو يستحوذ عليه واحد منهم ، بل يمكن لنفس الفرد أن يباشر عدة تعقلات بقصد معمول واحد ، دون أن يكون في ذلك ما يجلب صعوبة في الفهم أو حملاً ؛ كما أنه بفضل العقل النظري استطاع ابن رشد أن يفسر ظواهر النسيان والكلال الفكري ، وكذلك الصواب والخطأ ، «فاتصال المعقولات بالصور الخيالية اتصالاً ذاتياً يلتحقها النسيان لذهب الصور الخيالية ، ويلتحقنا نحن عندما نفك فيها الكلال ، وينتقل ادراك من فساد تخيله»⁽²⁾.

ويتصن العقل النظري ، من جهة أخرى الصعوبات التي تطرح على مستوى الزمن والصيغة بالنسبة للمعرفة العلمية ؛ إذ أن أطروحة العقل النظري ضمنت الخلود للمعرفة الفردية ، دون أن يؤدي ذلك إلى أن يكون الفرد الواحد عارفاً بالمعرفة الماضية والمستقبلية ، ودون أن يوجد شخص ما يعرف كل علوم ارسطو من غير أن يعرف ويتعلم ما كتبه ، وفي نفس الوقت ضمنت حدوث المعرفة وصيغتها واندراجها تحت مقوله الزمن ، كما ضمنت تقدمها

ويعبر عن ذلك بكيفية أخرى «ان طريقي في تقدم ماهية العقل الهيولياني ، تحمل كل المسائل المرتبة عن القول بان العقل واحد ومتعدد ، والذي عرضت مضمونه . ذلك انه إذا كان المعمول واحداً بالنسبة للك وبالنسبة لي في كل الأحوال ، فعندما اعرف احد المعقولات فانك سترى بالذات ، وهذه احدى الحالات من بين حالات أخرى لهذا القول . اما اذا وضعت المعقولات متعددة ، فإنه سيكون المعمول بالنسبة لي ولكل واحداً في النوع واثنين في العدد ؛ وعندئذ ، سيكون المعمول يحتوي على معمول آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية له . ومن ثمة لن يفهم التلميذ من معلميه شيئاً ، اللهم ان لم تكن معرفة المعلم محدثة وخلافة لمعرفة موجودة سابقاً عند التلميذ ، على النحو الذي يمكن به ان تشعل نار ناراً آخرى من نفس النوع ، وهذا مستحيل ، ان الذي جعل افلاطون يعتقد ان المعرفة تذكر ، هو تصوره ان يكون للمعلم والتلميذ معارف مشتركة ، بهذه الكيفية ، وانا اقول ان المعمول الذي عندي وعندك متعدد بحسب الموضوع الذي يجعله صادقاً ، اعني الصورة الخيالية ، وواحد بحسب الموضوع الذي يجعل منه عقلاً موجوداً (وهو العقل الهيولياني) ؛ وبهذه الكيفية يتم حل هذه المسائل بكيفية تامة » م . م 111: 709-728 ص 411-412 .

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ص 81 .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 81 .

دون السقوط في العدمية لأن كل جانب من المعرفة ضابط للجانب الآخر؛ فالعقل الهيولي يكبح جاح الصيرورة وينظمها، باتاً فيها بنية ثابتة أو بلغة هيراقليط لوغوساً، والعقل المنفلع يشحن الوحدة بحرارة التحول والدينامية وثراء التعدد والتبابين.

ويذلك يمكن أن نقول أن هناك استمراً معرفياً وثيقاً بين الإنسان الصائر والمتكون والعقلين الحالدين والوحيدين، سواء بفضل وحدة الموضوع والصورة، أو ارتباط الكمال الأول بالثاني. ويؤمّن هذا الاستمرا العقل المنفلع من جهة، حيث يشكل جسراً للعقل الفعال في الإنسان، والعقل النظري من جهة ثانية، حيث يكون جسراً للعقل الهيولي؛ إذن هناك عقل يربط المتعالي بالمحايث، وعقل يربط المفارق بالملموس، ويشكل الجميع نغمة واحدة متسقة هي المجهود البشري العام، الفردي والجماعي من أجل المعرفة والسعادة.

ولكننا لا نستطيع أن نفهم الاستمراية هذه إلا إن ربطناها بفكرة الفصل بين المستويات المختلفة، خصوصاً بين الكمال الأول والثاني، أي بين العقل الهيولي والعقل النظري.

إذن فكرة ربط الموضوع الأقصى بالموضوع المباشر، وفكرة فصل الكمال الأول عن الثاني، انقدنا معاً المعرفة العلمية والكيان الانطولوجي للعقل النظري، فالربط بين مستويين من الموضوعات، والفصل بين مستويين من الكمالات هو الذي انقد نظرية ابن رشد العقلية من الالزامات والتقاضس الشهيرة المذكورة. وليس في هذا الربط والفصل أي تناقض ما دام الربط الأول ليس انطولوجياً، أي لا يعني القول بأن طبيعة الموضوع الثاني من طبيعة الأول، في حين أن الربط موجود بين الكمالين، ولكن التوحيد هو الغير مقبول بينها.

يبقى أن نتساءل، بعد كل هذا ما هو الحدس الحقيقى لابن رشد هل هو حدس الوحدة أو حدس الثنائية أم حدس آخر؟

لقد سبق أن تجلى لنا ، بمناسبة طبيعة العقل الهيولي، أن حدس ابن رشد الاساسي بصدق نظرية العقل كان حدس الوحدة، إذ هو السمة المميزة للنسق الرشدي في هذا المجال، ولكنه عندما كان بصدق مواجهة مصاعب نسقه السيكولوجى - العقلي والتي تربت على نظريته في وحدة العقل الهيولي اضطر أن يبني تحاليله وحلوله على إيقاع الثنائية، وهكذا توالى معلم الأزدواجية سواء تعلق الأمر بالموضوع أو بالكمال، بالقوة أو بالفاعل، بالبنية أو بدينامية الأخرج إلى الفعل، بالإنسان أو بالعقلين الحالدين، أو بالعقلين الإنسانية الأخرى، وسواء تعلق الأمر بموضوع يلعب دور المادة لأمرتين اثنتين ودور الكمال لموضوعين اثنتين، أو بشيء يكون له موضوعان وكمالان.

ففقد تبين لنا كيف أن العقل الهيولاني يلعب دور الموضوع بالنسبة للعقلين الفعال والنظري معاً، كما تبين لنا نفس الأمر بالنسبة للعقل المفعول أو الخيال إزاء نفس العقلين أيضاً ولكن بمعنى مختلف لأن العقل الهيولاني يلعب دور الموضوع للعقل الفعال لا ليخرجه هذا الأخير إلى الفعل فقط بل وليشكل معه مركباً واحداً هو النفس الناطقة البشرية، في حين أن يكون العقل الهيولاني موضوعاً للعقل النظري معناه أنه يشكل مادته الأولى بجانب المادة الثانية، والعقل المفعول يقوم بدور الموضوع للعقل الفعال، ولكن ليسوقة هذا الأخير إلى الفعل فيصبح معقولاً بالفعل أو معقولاً نظرياً أي عقلاً نظرياً في نهاية الأمر؛ معنى ذلك أن علاقة العقل الهيولاني بالعقل الفعال وعلاقة العقل المفعول بالعقل الفعال ترمي ، في آخر المطاف ، إلى تكوين بنية أو حقيقة العقل النظري ، ومن ناحية أخرى ، يترتب عن علاقة الموضوع المزدوج الاتجاه (أي العقلان الهيولاني والمفعول) ، إزاء ذاتين مختلفتين (العقلان الفعال النظري) ، أن يكون لكل واحد من هذين الأخيرين موضوعان اثنان .

وهذه العلاقة قابلة للأنعكاس إلى حد ما ، فالعقل الهيولاني والمفعول موضوعان للعقل الفعال باعتبار أن هذا الأخير كمال لها ، ولكن أيضاً لا يقال ذلك عليهما بنفس المعنى ، كما أن العقل الهيولاني موضوع للعقل النظري ، باعتبار أن هذا الأخير كمال له ، في حين لا نستطيع أن نقول ذلك بالنسبة لعلاقة العقل المفعول بالنظري فال الأول موضوع للثاني من دون أن يكون الأخير كمالاً للأول ، لأن النظرة لا تكون كمالاً للون بل للعين .

وحيث أن العقل الهيولاني كمال للإنسان ، والعقل النظري كمال للإنسان وللعقل الهيولاني معاً ، فإنها يكونان مستكمليين بكمالين ، أحدهما مفارق والآخر ملموس؛ فالعقل الهيولاني مستكملاً بالفعال والنظري ، والإنسان مستكملاً بالهيولاني والنظري؛ ويندو واضحان أن الهيولاني يلعب دور الوسيط بين الفعال والنظري والإنسان في نفس الوقت ، فهو موضوع للعقلين الفعال والنظري ، وكمال أول للإنسان ، هذا الكمال الذي هو قريب جداً من القوة أو المادة .

وتؤدي عملية الإخراج إلى الفعل ، إلى أن يصبح المخرج جزءاً من بنية جديدة ، حيث يترتب في كيائها ، علاقة العقل الفعال بالهيولاني والمفعول ، تؤدي إلى أن يصبح العقل الفعال جزءاً من بنية عقل جديد هو العقل النظري ، التي تحتوي أيضاً على العقلين الهيولاني والمفعول .

والقاء نظرة عامة على هذه العقول يجعلنا نلمح وجود موضوعين ، وصورتين أو كمالين ، يلعبان دورهما بالنسبة للمستويين ، الميتافيزيقي والفيزيقي ، فاللذان يمثلان المرتبة الأولى ، العقلان الهيولاني والفعال ، يقومان بدور الموضوع والكمال لبعضهما ، ولكنها يلعبان نفس

الوظيفة بالنسبة للعقلين، النظري والمنفعل، اللذين يمثلان المستوى الفيزيقي؛ وفي المقابل يقوم العقلان الآخرين - النظري والمنفعل - بدور الموضوع والكمال إزاء المرتبة الميتافيزيقية والفيزيقية معاً، أي إزاء العقل الفعال والنظري.

إذن الاتصال غير مقطوع بين هذه المراتب العقلية والوجودية، لا لأن هناك حلقات وسطى تربط بين هذين المستويين الأساسيين، المستوى الفيزيائي - الإنسان والمستوى الميتافيزيقي فحسب، بل لأن الميتافيزيقي، عند ابن رشد، لا يتجلّ إلا في الفيزيقي ولا يتدعم وجود الفيزيقي إلا بالميتافيزيقي. فكل منها يفعل في الآخر أو يقوم به أو يتجلّ من خلاله، إذ لا بد للفعالية أن تتجلّ عبر القوة، والقوة لا تظهر إلا بفعل الفعالية، ولا يتحقق الخلود إلا عبر الزمان، وذلك في عالم الكون والفساد.

وهكذا يتجلّ لنا أن حدس ابن رشد المهيمن على هذا المستوى هو حدس الثانية، ولذلك لن نغالي أن سميّنا الفلسفة الرشدية بالفلسفة المزدوجة، إذ أن الأزدواج ثابت من ثوابتها، سواء على مستوى المنهج، إذ أن ابن رشد أمام المعضلات الحرجية، يعمل على الإفلات من مآزقها، بالتمييز بين المستوى الفكري أو الطرح النظري البحث، حيث من اللازم، مراعاة التماسك في التحليل والبناء ومستوى الوجود الفعلي أو الممارسة الواقعية، التي ترك مجالاً لتأليل التأكيدات والمواافق؛ أو على صعيد المضمون والمعالجة، فأشهر نظرياته التي يعرف بها نسقه الفلسفي بصفة عامة لها هذا الطابع الثاني، سواء في مجال الفيزياء وما ينضوي تحتها من علوم ومن بينها السيكولوجيا أو في مجال الميتافيزيقيا، فهناك دوماً موضوع مزدوج وكمال مزدوج أو صورة مزدوجة، ومحرك مزدوج، وحقيقة مزدوجة، هذا علاوة على ازواج القوة والفعل، الصورة والمادة المتحركة، والمحرك، الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ولكتنا عند تقليل النظر وتعميقه في ثابتاً نظرياته المزدوجة نكتشف حدساً آخر ثلاثة الأيقاع ، ويمكن العثور عليه واضحأً في تحاليله السيكولوجيأساساً ، ولكنه يوجد أيضاً منبثلاً في الأبواب المختلفة لفلسفته . فالعقل النظري مثلاً يتربّك عنده من عناصر ثلاثة ، من العقل المادي والعقل الفعال والعقل المنفعل⁽¹⁾؛ وهذا العقل ذاته يمتاز بواجهات ثلاثة هي العقل بالفعل والعقل بالملائكة والعقل المستفاد ، بحيث يمكن اعتبارها صيرورة ثلاثة نحو العقل الفعال ، هذه اللحظة التي يعبر عنها العقل المستفاد الذي هو تسويف وتجاوز للعقلين السابقين ، وتحقيق للكمال الاسمي ، الذي هو الأفق الأقصى للوجود البشري . وهذا

(1) كتاب النفس ؛ 20-5: 111.

الإيقاع يسري على مختلف الظواهر الفيزيائية ، ففي كل شيء أو ظاهرة طبيعية توجد عوامل ثلاثة ، الفعال والمنفعل والشيء الناتج عنها ، أو المادة والصورة والمركب منها ، أو المحرك والمتحرك والحركة ، وعلى هذا المنوال يمكن وصف التعلق الذي هو نتيجة العقل والمعنى .

وهكذا توجد في البداية وحدة أصلية ، لا تثبت أن تطور إلى ثانويات عديدة ، تفرز هي الأخرى ثانويات ، فالبداية تسمى بالوحدة والبساطة والسمو ، وكأنه لا وجود للوجود بالمعنى الفعلى والملموس في هذا المستوى ، لأن الأمر يتعلق بوجود ثابت وحال وواحد ، يستوعب الكل ويسري في الكل ، باعتباره جوهره وقانونه أو منطقة العميق ، ولكنه في حد ذاته يفتقد حيوية الطبيعة وخصب الصراع الذي يميز الوجود الفعلى . وفي المرتبة الثانية تظهر الثانويات التي تحمل التناقض المكشوف ، إذن ، من الوحدة تنتقل إلى التناقض ، الذي يضرم نار الصراع والحركة والصيروحة أي يشعل مسلسل الكون والفساد ؛ ولكن لحد الآن لا يمكن القول بأنه قد ظهر الوجود الفعلى الفيزيائي ، أي المكتمل ، لأن التحقق الفعلى الناجز يقتضي تحقيق لحظة الكمال بمعناه القوي ، أي النهاية والانتهاء من صيروحة الحوادث والتحول من الصيروحة إلى الوجود . إلا أن شروط الميلاد تتوفر كاملة ، أو بالأحرى أن مسلسل تكوينه بكيفية ملموسة وشيك الانتقال إلى مرتبته النهاية ؛ وهكذا يكون التناقض سر الوجود الفعلى الملموس ، الذي يضمن حركته واندفاعه نحو التجل ، بل ويضمن بقاءه . إلا أن لحظة الظهور الفعلية ، هي اللحظة الثالثة ، لحظة تتوسيع اللقاء بين ثانويات الوجود والفعل الأساسية : القوة والفعل ، المادة والصورة الخ . إن المسيرة نفسها ثلاثة ، فاللحظة الأولى هي لحظة الثبات والخلود والوحدة ، واللحظة الثانية هي لحظة الصراع والزمن والصيروحة والكثرة ، في حين تبدو اللحظة الثالثة هي لحظة الأحداث الفعلى الجامع للثبات والصيروحة للوحدة والكثرة للخلود والزمن . اللحظة الأولى لحظة انطولوجية ، لحظة ما بعد الطبيعة وما قبل الزمن ، في حين أن اللحظة الثانية وخصوصاً الثالثة هي لحظة الطبيعة أي لحظة الكون والفساد

* * *

وهكذا نستطيع أن نقول بأن بنية العقل النظري ، التي يتم فيها لقاء هذه العوامل المختلفة والمراحل المتردجة ، تتطوّي على توتّر انطولوجي - ابستيمولوجي حاد ، هو التوتّر القائم بين الخلود والزمن ، الثبات والصيروحة ، الوحدة والتعدد . ولكننا إن نظرنا إلى هذه البنية من زاوية ما يمكن تسميته بسيكولوجية الفعل والانفعال ، فسنجد لها بنية سكونية ، أساسها علاقة القابل بالفاعل ، وعلاقة المادة بالصورة ، بل أن القابل يبحث عن صورته ، وفاعله ، وعيل نحوه ويتوجه إلى الانضمام إليه والتوحد به انطولوجيا . ويدوّن علة غياب التوتّر ، على هذا المستوى ، هو

فصل العقل عن الإرادة، وربطه بالسببية. في حين ان علاقة، كالتي تسود في بنية النفس في التحليل النفسي بين المرو (الذى يحتوى هو الآخر على طاقة ترتكز على موضوعين هما اللاشعور الجماعي والفردي) والأنا، والأنا الأعلى هي علاقة التناقض العينى، علاقة الطاقة المنفعة بتنقيضها الذى يعمل على كبحها واجهاضها، أي أنها علاقة التناقض بالاحباط أو القمع، وليس العلاقة علاقة القابل بالفعال والمادة بالصورة بل بالعكس هي علاقة الاندفاع بالقمع، علاقة مع عنصرين لا يتحكم فىهما الفرد معاً، ولا يدرى سرهما ووجودهما اللهم إلا عن طريق آثارهما عليه.

إن نظرية العقل الرشدية إذن تمتاز بالسكونية على المستوى السيكولوجي ، وبالدينامية المترورة على الصعيد الميتافيزيقي - الابستيمولوجي . وذلك لأن ابن رشد كان يحمل العقل البشري في افق الاسويء ، بل في افق «السعادة» أو في أفق الذين في الطريق إليها ، ولا يتم كثيراً بالجمهور المنك في انتاج الخيرات المادية والجمالية عن طريق التقنيات والفنون وبناء المجتمعات والمؤسسات والأخلاق بفضل عقولهم العملي وقواهم الحسية وعلومهم العملية . في حين كانت السيكولوجيا التحليلية تفك وتنظر ضمن مجال المتررين والمبدعين والمنحرفين ، مجال انخفاض التوتر أو احتمامه . وبعبارة أوضح كان ابن رشد يفكر في مجال الإنسان المنتج والمتأمل والخدوم أو الشارح في ميدان العلوم النظرية وفي ميدان الفلسفة الأولى ، بينما كانت السيكولوجيا التحليلية تشخيص الإنسان المنتج بكيفية خارقه أو الإنسان المتوقف عن الانتاج والذي أصبح عالة على الإنسانية ، أي إنها تهتم بالذين اخترقوا الزمن واعلنوا عهداً جديداً أو تهتم بالذين توقف زمانهم وعجزوا عن المساهمة الإيجابية والمنتجة للحضارة البشرية . لقد كانت نظرية العقل الرشدية تهتم بالإنسان السعيد ، بينما كانت السيكولوجيا الفريودية - مثلاً - تهتم ، أساساً ، بالإنسان الشقي ، ولذلك كانت نظرية العقل الرشدية تنظر إلى الإنسان وهو يتجه صوب العقل الفعال ، أملأاً في امتلاك الحقيقة برمتها ، وكانت تدرس الإنسان من حيث هو مندفع من العلوم إلى الميتافيزيقاً ، في جو من المسؤلية والانشراح والإيذان بالقدرة على الوصول إلى الأفق الأقصى للإنسان والمعرفة والوجود ، بينما كانت سيكولوجية فرويد تنظر إلى الإنسان المرتد إلى طفولته أو الناكس عن واقعه والمختل في توازنه ، واللامسؤول في ممارسته والشقي في شعوره .

وهكذا يكون التقابل تماماً بين سيكولوجية طموحة حافظة أو جاذبة للإنسان نحو مثل أعلى ، أي سيكولوجية نظرية وعلمه ، في مقابل سيكولوجية تقنية وعلاجية وتحليلية ، تعمل على رفع الإنسان الذي هو دون مستوى العادي من دون طموح للوصول إلى مثل أعلى أو تعمل على تحليل الذين خرقوا العادة ضد العادة ليصيروا قدوة لعادة جديدة . وهذا ما يجعل السيكولوجيا الرشدية ، سيكولوجية الإنسان فوق العادي ولكن بقياس العادة أي بقياس

الرشد ؛ بينما سيكولوجية التحليل النفسي ، هي سيكولوجيا غير العادي سيكولوجية الارشد ولهذا فالفرق شاسع بين البنية النفسيتين من الفكرتين الرشدي والتحليلي ، سواء من حيث التكوين أو القصد أو الموضوع أو المنهج أو المستوى ولو أنها يشتركان في الشكل الثلاثي للبنية العقلية ، إذ تربط بنية العقل النظري ، وهو عقل الفرد البشري ، بين فاعل أقصى (وهو العقل الفعال) بموضوع أقصى (وهو العقل الهيولوجي) ، عن طريق موضوع متوسط ، هو في نفس الوقت قادر على التحول إلى حرك وفاعل ومتوسط (وهو الخيال أو العقل المتفعل) ؛ فالعقل النظري يجمع بين القطبين سواء على مستوى الفعل والقبول أو على صعيد الخلود والصبرورة أو في أفق الكثرة والوحدة . ولكن التوتر الناشئ عن اجتماع هذين القطبين المتعارضين داخل العقل النظري قد يتوجه نحو حل سعيد يتبلور في العقل المستفاد . وشأن العقل النظري كشأن بنية النفس في التحليل النفسي التي تجمع بين ابعاد فردية وجماعية ، بiological وأخلاقية ، ماضية وحاضرة ، مندفعة وقامعة . ولكن التشابه شكلي فقط ، لأن مضمون الرموز وعنصر البنية ومدتها مختلفة ؛ فالعقل يكاد يختفي في العناصر الثلاثة للبنية الثلاثية في التحليل النفسي ، لأن الأمر يتعلق أساساً بصراع بين القوى البيولوجية المندفعة مع القيم الاجتماعية المتعالية ؛ في حين أن الجسم أو البيولوجيا ، أو النفس التزوعية تكاد تختفي من بنية العقل النظري عند ابن رشد .

ونسجل من كل ما سبق مدى مرونة الفكر الرشدي فهو لا يتحجر حول مبدأ واحد أو يتوقف عند رؤيا أو منظور بعينه لا يبرحه ، بل تحاليله تناسب من موقف إلى آخر ، ومن موقع إلى غيره دون إحساس بالخرج أو التردد ، وهذا شأن المفكرين الكبار . لقد تبني حدس الوحدة على المستوى الانطولوجي ، على مستوى المبدأ ولكنه ، على مستوى الواقع ، أي على المستوى الفيزيائي ، ومستوى الممارسة البشرية ينتقل إلى حدس الثنائية والتعدد الثلاثي ؛ إن فلسفة ابن رشد فلسفية وحدوية على مستوى الأطروحة أو النظرية العامة ، ولكنها فلسفة ثنائية أو ثلاثة على مستوى مشاكل وحلول الأطروحة لقد كان ابن رشد صارماً في المبدأ مما جعله يغامر بإنشاء نظرية لوحدة العقل ، ولكنه كان منناً عند التطبيق إلى حدود التناقض .

ثالثاً: العقل الفعال: الكمال الأول للعقل الهيولوجي

تسمح نظرية العقل النظري أو الموضوع المزدوج من ناحية أخرى أن تحل مشكلة علاقة العقل الفعال بالعقل الهيولوجي. فما دام الأفراد يملكون عقلاً منفعلاً أو صوراً خيالية فإن ذلك يتتيح للعقل الفعال أن يباشر فعله عليها لتحويلها إلى معمولات بالفعل، هذه المعمولات التي تسوق بدورها العقل الهيولوجي إلى الفعل، مما يجعل العقل الفعال يتصل بالعقل الهيولوجي عبر الإنسان أي عبر ممتلكاته من الموضوعات الخيالية.

ولكن ثباتات الاتصال شيء، والكشف عن طبيعته وكيفية انجازه شيء آخر، خصوصاً بالنسبة لهذه المسألة الشائكة التي لم يقدم بتصديها ابن رشد العناصر الكافية للقيام بتحليل مفصل. وتتطلب هنا معالجة هذه المعضلة التطرق إلى عدة قضايا كقضية نوعية العلاقة أو نمط الاستمرارية أو الاتصال بين العقليين أو المبدئين الحالدين العقل المادي والعقل الفعال، وهل هي علاقة هيكلية، وهل يشكلان بنية واحدة داخل النفس الإنسانية أو خارجها، أو بلغة مشائكة، هل هي علاقة صورية أو علاقة الفعل بالقوة والفاعل بالموضوع والمحرك بالمحرك؟ أي هل هناك وحدة بينهما، وفي أي مستوى، بداخل النفس العاقلة بحيث يمثل أحدهما دور الصورة والفعل والآخر دور المادة والقوة، وفي هذه الحالة هل هذه النفس العاقلة محابية للفرد أم هذه الوحدة مفارقة لها معاً، أم أنها يشكلان جوهرين مفارقين مستقلين أحدهما عن الآخر.

نشير في البداية إلى أن العقليين يشكلان في سلم العقول المفارقة طبيعة متوسطة بين الطبيعة المتعالية للعقول السماوية والطبيعة المحابية الفانية لعالم الكون والفساد؛ وهكذا فهما لا يرقيان إلى مستوى العقول السماوية، لأنهما متوجهان إلى العالم البشري ومن خلاله إلى عالم الكون والفساد، ولأنهما مرتبطان به انطولوجيا ووظيفياً، بخلاف العقول السماوية. كما نلتف الانتباه من جديد إلى تباين هذين العقليين من حيث وظيفتها وفعلها، وهو التباين الذي يوجد بين فعل التلقى الذي هو الاستعداد لصيغة الأشياء، وفعل التجريد الذي هو فعل إنتاج الأشياء وصنعها.

إلى هذا الحد يتفق «الشراح» على هذا التشخيص، باعتباره الحد الأدنى الذي يجمع التيارات المشائية، وربما التيارات الأفلاطونية المطبوعة بالمشائية أيضاً، ولكن ما أن يتم الشروع في استخلاص النتائج من الاختلاف بين الوظيفتين وتحليلها وتأويلها حتى تبدأ المغامرات الفكرية في الظهور ويتبلور التعارض المذهبي بين المدارس الفلسفية المختلفة؛ أي أنه عندما يبقى التمييز مطروحاً على المستوى الوظيفي، يبدو الجميع منفقاً إلى حد ما خصوصاً في الشكل، ولكن ما أن يتم البدء في البحث عن تميز جوهري وانطولوجي وربما مكاني من خلال التبادل في الوظيفة والسلوك حتى تختلف الآراء شيئاً متنبأة.

وقد عرف تاريخاً للاختلاف بصدق هذه المسألة استقطاباً أساسياً في مدرستين، مدرسة أولى مشهورة تاريخياً بمحور ثايسطيوس - الاكويني، وهي التي تقول بوحدة العقليين الخالدين وبحمايتها للنفس البشرية باعتبارها يكونان بنية واحدة داخلها تتركب من شيء يمثل القوة أو المادة وهو العقل المحيولي أو العقل بالقوة، وأخر يمثل الفعل أو الصورة، وهو العقل الفعال. وقد تم بناء هذا القول بالاعتماد على استشهادات من كتاب النفس لأرسطو، وبالاعتماد على بعض المعطيات من الفيزياء والميتافيزيقاً الأرسطية. أما المدرسة الثانية فهي التي عرفت تاريخياً باسمي الاسكندر - ابن رشد، والمشهورة باطروحة تعالي العقل الفعال، اعتماداً على مبدأ أن الاختلاف في الوظيفة يقود إلى الاختلاف في الجوهر ويعود إليه، وعلى مبادئ فيزيائية وميتافيزيقية أخرى من التراث المشائي، وعلى شهادات ارسطية، أي أن هذه المدرسة تقر - عموماً - باختلافها الوجودي، لأن أحد العقليين وهو العقل الفعال يمتاز بأن جوهره الفعل وإن فعله مستمر لا ينقطع، ومعرفته مطابقة لما هيته وإنها لا تنقطع سواء تلك المتجهة نحو الجواهر المفارقة ونحو الله أو المتجة إلى ذاته، وهذا العقل ليس بالقوة إزاء أي شيء، لهذا فهو لا يعرف أشياء العالم المادي، لأنه غير مفتقر لأن يخرج عن ذاته في اتجاه العالم الحادث والفاقد ليعرفة، اللهم إن كان يعرفه بكيفية اشرف، أي يعرف مبادئه ومعانٍ أشيائه النوعية بنظرة ميتافيزيقية تتسم بالوحدة والخلود⁽¹⁾، في حين يقف العقل الثاني، أي العقل المادي أو العقل بالقوة على طرقٍ نقية من الأول لأنه يوجد بالقوة باستمرار ولو تم آخر اتجاه إلى الفعل، كما أن قوته مطابقة

(1) يثبت ابن رشد ، فعلاً ، للعقل الفعال معرفة بالعالم المادي ، ولكن بكيفية اشرف ، حيث يقول « وجب ضرورة الا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل الذي مثلا ، غير تصور الاشياء ، ولذلك ما قبل ان العقل الفاعل يعقل الاشياء التي هنا ، لكن يجب ان يكون يعقل هذه الاشياء بجهة اشرف ، والا لم يكن هنا مغایرة بيننا وبينه » ، تلخيص ما بعد الطبيعة ص 144-146 ؛ كما يضيف في نفس الكتاب « وذلك انهم (اي ارسطو واصحابه) يصرحون في العقل الفعال ، انه يعلم ما هنا ، اعني ما دونه ، وكذلك في عقول الاجرام السماوية » ص 147 .

لاماهيته، وهو يتلقى جميع المعقولات لأنَّه القابلُ الوحيدُ لهذا الصنفِ من الموجودات.

لكنَّ نصَّ الاسكندر إلى ابن رشد في مدرسة واحدة ليس مشروعاً إلا في حدودِ أبرزِ التباهي المذهبِ الواضحِ بينهما، ذلك أنه في الوقتِ الذي يجسمُ فيه الاسكندر العقلُ الماديُّ (الميولاني) أو على الأقلِ يخضعُه لمنطقِ الحتميةِ البيولوجيةِ، وفي الوقتِ الذي يؤلهُ فيه العقلُ الفعالُ فتبعدُ الشقةُ بين هذين النمطين من العقلِ وجودياً ومتافيزيقياً بالرغمِ من التماهُلِ عملياً في مراحلِتينٍ بمناسبتِ أطلاقِ مسلسلِ الاتِّساعِ إلى الفعلِ من قبلِ العقلِ الفعالِ أولاً وبنسبةِ «استفادة» العقلِ بالملائكةِ للعقلِ الفعالِ ناقلاً إياه إلى مستوىِ الخلودِ بكيفيةِ معينةٍ في مرحلةِ ثانيةٍ واخِيرَةٍ، فإنَّ ابنَ رشدٍ يقربُ بين طبيعةِ العقلينِ حيثُ يدرجُهما ضمنَ نفسِ المقولَةِ، لاسيماً وان ارسطوً عَنِّدَما أرادَ أن يشخصَ طبيعةِ العقلِ الفعالِ بِلِّا إلى مقارنتهِ بالعقلِ الميولانيِّ، فالعقلُ الفعالُ مفارقٌ وغيرِ منفعلٌ وغيرِ مخالطٌ كالعقلِ الميولانيِّ، أيَّ أنه يمتازُ بصفاتِ العقلِ الميولانيِّ ذاتِها⁽¹⁾، ولذلك يتفقُ ابنُ رشدٍ معِ شامسٍ طيبيوسَ في هذهِ النقطةِ ويختلفُ معِ الاسكندر⁽²⁾. وهكذا فإنَّ قبولَنا لصفةِ تضافُلِ الأحداثِ، يفرضُ علينا إضافتها للآخر⁽³⁾، فإذا كانَ العقلُ الفعالُ يشبهُ العقلَ الميولانيَّ في صفاتِهِ الثلاثِ المشارِ إليها، فإنَّ العقلَ الميولانيَّ، في المقابلِ، يشبهُ العقلَ الفعالَ في صفاتِهِ الذاتيةِ والتي يبدوُ أنه ينفردُ بها عنهُ. أيَّ أنَّ العقلَ الميولانيَّ سيصبحُ متميِّزاً هو الآخرُ بالاستمراريةِ في التفكيرِ ولكنَّ بكيفيةِ خاصةٍ؛ ذلك أنه أنَّ كانَ العقلُ الفعالُ - منظوراً إليه لا في اتصالِهِ بفردِ معينٍ ولكنَّ بشكلِ مطلقٍ - مستمراً ولا ينقطعُ أيَّ لا يحصلُ أن يفكِّرُ أو بالآخرِ أن يجردُ تارةً، وتارةً أخرى لا يجردُ فيانِ العقلِ الميولانيَّ، عندما ينظرُ إليه لا باعتبارِهِ متصلاً بفردِ معينٍ وفي ظرفٍ محددٍ ولكنَّ بصفةِ مطلقةِ أيِّ باعتبارِهِ منسوباً إلى النوعِ البشريِّ، فإنَّ تفكيرِهِ هو الآخرُ لا ينقطعُ على مستوىِ كثافةِ اللحظةِ الزمانية؛ فمثلاً تصورُ مفهومِ الحصانِ لن ينقطعُ ما دامَ تصورُهِ يبقى مرتبطاً بالنوعِ البشريِّ، إذ

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111: 19 - 10 (ص 440). «عند عرضه للجنس الثاني من العقل ، شرع في مقارنته بالعقل الميولاني . . . فهذا العقل هو أيضاً مفارق كالعقل المادي ، وغير مخالط وغير منفعل » ويقول أيضاً في 19: 25 - 27 - 441 (ص 447) « . . . عندما قال « وهذا العقل هو أيضاً مفارق وغير مخالط وغير منفعل » كان يقصد العقل الفعال ، ولا يمكنني ان اقدم تفسيراً اخر . وكلمة ايضاً « تبين انه يوجد عقل آخر غير منفعل وغير مخالط ، ومن الواضح كذلك أن المفارقة هي بين العقل الفعال والعقل المادي ، في حدود أن هذا الأخير يشبه الأول في كثير من صفاتِه ».

(2) في هذهِ النقطةِ يتفقُ تفكيرِ شامسٍ طيبيوسَ؛ ويختلفُ معِ الاسكندرِ «كتاب النفس»: 111: 107-108.

(3) ابن رشد ، ن . م ، 111: 19 - 30 (ص 441).

لا بد أن يوجد فرد يفكر فيه في أية لحظة ، وعلى مستوى الامتداد الزمني ، لأنه طالما أن النوع البشري غير فان ، فيستحيل أن ينقطع تطور مفهوم الحصان او يفسد ، ولكنه عندما يكون متصلًا بفرد معين ومرتبطاً بالصورة الخيالية المتصلة بالأفراد كل على حلة يزمانهم الخاص وطريقة ادراكمهم الحسي المتميز وتفكيرهم المتقطع فإن مفهوم الحصان لا يكون تصوره مستمراً ، لأن هؤلاء الأفراد يفكرون أحياناً في مفهوم الحصان وأحياناً أخرى ينظرون إلى أشياء أخرى ويتصورون مفاهيم مغایرة⁽¹⁾! ومن ثم يمكن القول بأن العقلين يشتراكان في عدم الفساد والخلود ، لأنهما معاً لا ينطويان على عنصر التغير والفساد وهو الماده ، ولذلك لا يندرجان تحت مقوله الزمان بمعناه الضيق . كما يمكننا أن نستخلص من الصفات السابقة وحدة موضوع التعقل بالعقل بالنسبة اليهما ، لأن «العقل والمعقول متطابقان في الاشياء اللامادية»⁽²⁾ ، أو «جميع ما ليس له عنصر يكون العقل والمعقول منها شيئاً واحداً يعينه»⁽³⁾ .

ومع ذلك لا يمكن نكران وجود التمايز والاختلاف بينها والا فسيتطابقان ويكونان نفس الشيء الواحد ، وهذا امر غير مقبول من جميع الوجوه⁽⁴⁾ . فلthen كانا يشتراكان في معظم الصفات فلأنهما بالضبط مختلفان في دلالاتها عليهما أو في كثافة هذه الدلاله ومن البديهي أن يكون الإختلاف في نوعية فعلهما سبباً في اختلافهما الجوهرى ، فإذا كانت وظيفة العقل الفعال هي بمعنى الصنع والانتاج فإن جوهره سيكون هو الفعل بالضرورة ، في حين لأن وظيفة العقل الميولاني هي القبول ، فمن اللازم أن يكون جوهره القوة⁽⁵⁾ . وإن يكون فعل العقل الفعال هو جوهره ، معناه أنه لا ينطوي على أية قوة للقبول ، كما يعني أنه لا يحتوي على أي شيء بالقوة ، وأنه لا يصير أيها من المعقولات ، وأنه ليس محلّ لها ، بل هو صانعها ؛ كما يعني ذلك أن فعله مطلق وخاص ، أي أن قدرته على فعل كل الصور المعقولة هي قدرة مطلقة ؛ مما يجعل شمولية القوة في العقل الميولاني وشمولية الفعل في العقل الفعال متماثلين⁽⁶⁾ . وما دامت شمولية العقل الميولاني كانت مشروطة بعدم المخالطة ، فكذلك تشرط شمولية فعل العقل الفعال الا يكون مخالطاً ومنفعلاً ، لأنه لو كان كذلك لما استطاع

(1) ابن رشد ، كتاب النفس 111 : 20 - 133 : 155 ؛ انظر ايضاً 5 : 624 - 627 .

(2) م . م ، 111: 15; 16: 17 .

(3) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ل ، 1703 .

(4) «اذن من اللازم اعتبار وجود تمايز بينها والا تطابقاً بكيفية تامة» م . م ، 111 : 19 : 79 - 81 .

(5) م . م ، 111 : 19 : 53 - 56 (ص 442) .

(6) م . م ، 111: 20 - 13 - : 19 (ص 441) .

ان يصنع كل المقولات ، ولأحدث ذاته⁽¹⁾ . ولكن مع ذلك هناك فرق بين فعل العقل الفعال و « فعل » العقل بالقوة باعتبار أن فعل هذا الأخير ، وأن كان يطرح على مستوى الكمال أي على مستوى الفعل والصورة فهو أشبه ما يكون بالانفعال وابعد ما يكون عن الفعل بمعناه الدقيق لأنه قبول أساساً⁽²⁾ . ولذلك يعتبر « فعل العقل الهيولياني (وهو التصور والحكم) كمالاً له ، بينما الفعل الرئيسي للعقل الفعال ، وهو فعل التجريد ، ليس كمالاً له بل بالعكس كمالاً للأخر لا لذاته⁽³⁾ . ولكن مع ذلك يجب ان نعرف بان للعقل الفعال فعلاً آخر يمكن النظر اليه على أنه كمال له ، وهو فعل « المعرفة » أو « القبول » ، الذي يجعله متلقياً لا فاعلاً وقابلأ لا صانعاً أي عارفاً لا مجرداً ، لأنه يكون إزاء مقولات - العقول المفارقة - هي عقل في ذاتها ، أي لا يختلف مقولها عن وجودها المشار اليه ، ولذلك لا تحتاج لمن يجرد مقولها عن موجودها ، فهي معقولة بذاتها ، وتفرض نفسها على العقل الفعال ، ولكن ، ونتيجة لذلك ، تختلف معرفة العقل الفعال عن معرفة العقل الهيولياني ، إذ معرفة الأول يتطابق موضوعها مع ماهيتها مطابقة تامة ، لأن الأمر يتعلق بالعقل المفارقة الاشرف منه كما يتعلق بالعقل الأول ، في حين ان معرفة العقل الهيولياني لا يتطابق موجودها مع مقولها لأن الأمر يتعلق بكائنات مادية . وينطوي هذا الاختلاف على اختلاف صبني آخر هو الاختلاف في التوجه ، وبينها يتوجه العقل الفعال نحو الاشرف منه لمعرفته ، يتوجه العقل الهيولياني نحو الأدنى منه . ولذلك يقال الكمال ، حتى على هذا المستوى المعرفي ، عليهما باشتراك الاسم⁽⁴⁾ .

وهكذا يتبيّن من هذه الفروق بين العقليين ، أن العقل الفعال أشرف انتropolوجيًّا من العقل الهيولياني واسبق منه زمنياً⁽⁵⁾ . ويرجع سمو العقل الفعال الى أساس ميتافيزيقي هو اسبيقة الفعل على القوة ، هذه الاسبقية التي ترجع بدورها الى ارتباط الفعل بالصورة وبالكمال والماهية والحركة والوجود ، بينما ترتبط القوة بالمادة وبالقبول والانفعال والتغير والعدم⁽⁶⁾ . فمن الناحية

(1) ن . م ، 19 ; 111; 62-27 (ص 441) ; 20 : 99-102 (ص 447) .

(2) ن . م ، 111 ; 19 ; 72 (ص 442) .

(3) ن . م ، 111; 75-78 (ص 443-442) .

(4) ن . م ، 19 ; 85-91 (ص 443) « ثم قال « المقول بالفعل مطابق لموضوعه » في اعتقادي انه اضاف للعقل الفعال صفة تجعله مختلف عن العقل الهيولياني ، ففي العقل الفعال تتطابق المعرفة بالفعل مع موضوعها ، في حين ليس الامر كذلك بالنسبة للعقل هـ . ، لأن مقوله يضاف لأشياء ليست في ذاتها عقلأ» .

(5) ن . م ، 111; 19 ; 56-58 (ص 442) .

(6) « ان الفعل في جميع الأشياء الطبيعية وغير الطبيعية هو قبل القوة بالخد وبالجواهر ، اي بالصورة » ما بعد =

الانطولوجية «الغاية متقدمة على ما قبل الغاية، وذلك أن كل شيء يتكون، فإنه يسلك بتكونه إلى التمام»⁽¹⁾، وعلى مستوى علاقة الوظيفة بادائها أو عضوها، يقف ابن رشد صريحاً مع أسبقية الغاية، «فمن أجل الفعل وجدت القوة على الفعل... فإن الحيوان لا يتصار لأنّه يقتني قوة باصرة، بل إنما له قوة باصرة ليصرّها»⁽²⁾. وهكذا مكّن الربط بين الفعل والكمال باعتباره غاية من ثباتات أسبقية الفعل على القوة انطولوجياً. ولكن يمكن ثباتات هذه الأسبقية بالربط بين الفعل والصورة أيضاً، ذلك أن الهيولي (المادة) تستكمل بالصورة، وحيث أن الشيء يستكمل بالأتم، ولأن الصورة تساوي الفعل⁽³⁾ «وجب أن يكون الفعل أكمل من القوة ومتقدماً عليها في الوجود»⁽⁴⁾. ويستطيع الربط بين الفعل والحركة من جهة أخرى ثباتات أسبقية انطولوجية - منطقية وزمانية للفعل على القوة؛ فمن الناحية المنطقية، لا بد أن يكون الذي يفعل متقدماً على المفعول، إذ «كل متكون هو متحرك عن محرك، هو قبله بالفعل»⁽⁵⁾. وهذا السبق الانطولوجي والزمني يقوم أيضاً على مبدأ بمقتضاه «كل ما كان متاخراً في الكون فهو متقدم في الصورة والجواهر بالزمان»⁽⁶⁾. غير أن التقدم الزمني لل فعل لا يكون إلا إذا نظرنا إلى الزمان بصفة مطلقة ، وإلى العقل الفعال باعتباره غير مرتبط بالفرد⁽⁷⁾؛ أما حينما تكون القوة جزئية أو عندما يكون العقل الهيولي مرتبطاً بفرد محدد زمنياً فإن القوة تكون سابقة على الفعل والعقل بالقوة سابقاً على العقل الفعال ، لأن الشيء المشار إليه والواحد عديداً لا يكون سابقاً قبل امكانه ، أي قبل قوته بالزمان ، ذلك أن زيداً بالفعل يكون متاخراً بالضرورة عن زيد بالقوة ، أي عن امكان وجود زيد ، لأنه إن لم ثبتت أسبقية القوة على

= الطبيعة ، مقالة ط ، ص 1179 - 1180 .

(1) ن . م ، ط ، ص 1188 .

(2) ن . م ، ط ، ص 1188 .

(3) «وأذ تبين أن الفعل هو الصورة ، وإن الصورة قبل القوة بالحد ، فيين أن الجواهر ، بالفعل ، قبل الذي بالقوة بالحد والماء» ن . م ، ط ، ص 1197 .

(4) ن . م ، ص 1191 - 1192 .

(5) ن . م ، ص 1181 .

(6) ن . م ، ص 1187 - 1188 .

(7) يقول في كتاب النفس 111 : 20 : 115 - 120 «عندما قال ارسطو «ولكن بكيفية عامة ليس سابقاً حتى على مستوى الزمن» كان يقصد العقل بالقوة ، لأنّه عندما يعتبر بكيفية مطلقة ، دون اعتبار للفرد ، فإن العقل بالقوة لا يكون سابقاً للعقل الفعال باية كيفية من الكيفيات ، ولكنه لا حق عليه من جميع الاتجاه» (ص 447) .

ال فعل بالزمان فستصير القوة والفعل شيئاً واحداً ، وهو محال⁽¹⁾ . ولكن في نفس الوقت لا يمكن أن تقدم القوة على الفعل باطلاق ، لأنه « لو كانت القوة متقدمة على الفعل باطلاق لتحرك الاشياء من ذاتها من غير محرك »⁽²⁾ . اذن يمتاز العقل الفعال باسبقية زمنية وانطولوجية ومنطقية على العقل بالقوة ، ولم يكن ابن رشد في ذلك خالفاً لطبيعة العلاقة بين القوة والفعل والتي يفسر بها سائر الظواهر الطبيعية ومن بينها الظواهر النفسية .

ويقى أن نعالج المسائل المتبقية وخصوصاً مسألة نوعية علاقة العقلين الفعال والمادي ، وهل يكونان بنية واحدة أم لا؟

لا نجد لدى ابن رشد موقفاً حاسماً واضحاً إزاء هذه المسألة المتعددة الجوانب ، ولو أن العلاقة الصورية متواترة في كتاباته . ويسهل تأسيس دعوى العلاقة الصورية بين العقلين ، ميتافيزيقياً؛ فيما دام العقل الفعال هو الذي يخرج العقل الهيولي من القوة الى الفعل مانحاً إياه جوهريته ، لأن فعل الشيء هو جوهره ، وما دامت صورة الشيء من ناحية أخرى هي جوهره وما دام الفعل هو الصورة ، في معنى من المعاني ، فإن العقل الفعال هو « كالصورة في العقل الهيولي »⁽³⁾ . وتتخذ هذه الدعوى شكلين اثنين ؛ فهي ترد عنده تارة في شكل علاقة الموضوع بالصورة أو الكمال ، وأخرى في علاقة المحل بالسور ، والنوع الأول من الاتصال يتخذ طابعاً اندماجياً صميمياً ، لأن الصورة لا توجد إلا خالطة للموضوع ، ومداخلة له مداخلة ذاتية . وقياساً على المادة الأولى التي لا توجد مستقلة بذاتها عن الاشياء المادية ، وكذلك الصورة ، فإن العقل الهيولي باعتباره مادة أولى للمعقولات والعقول ، لا يمكن ان يوجد منفصلاً عن صورته الخاصة وكماله الأول الذي هو العقل الفعال .

وتتخذ الصيغة الثانية للعلاقة الصورية شكل التشبيه الشهير للعقل الفعال بالسور ، وللعقل الهيولي بالوسط الشفاف أو بال محل القابل ؛ فالعقل الفعال هو كمال للعقل الهيولي كالنور الذي هو كمال للوسط الشفاف⁽⁴⁾ . وبهذا يعتبر العقل الهيولي محلاً أو مكاناً لنور

(1) ما بعد الطبيعة « فإذا جحد جاحد تقدم القوة بالزمان ولم يكن ان توجد مع الفعل إذا كان القوة والفعل متضادين ، فقد لزم ان يصير القوة والفعل شيئاً واحداً ، وقوله ان القوة مع الفعل كلام لغو لا معنى له » مقالة ط ، ص 1132 .

(2) ن . م ، مقالة اللام ، ص 1596 .

(3) ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1489 . ويقول في كتاب النفس « والفاعل بالنسبة للقابل هو كالصورة بالنسبة للمادة » ؛ 111: 5: 564 - 565 (ص 406) .

(4) ن . م ، 111: 5: 690 - 692 (ص 410 - 411) .

العقل الفعال لا موضوعاً أو مادة له ، بسبب أن العقل الفعال غير مفترض في وجوده للعقل بالقوة . وبذلك يتبيّن أن حضور النور في الوسط الشفاف يكون حضوراً بدون حياة ، شأنه في ذلك شأن العلاقة بين اللون والنور ، فالنور ليس مماثلاً للون ، ولكنه حاضر فيه ، ومن ثم يستكمل العقل الفعال العقل الهيولي بنفس الكيفية التي تستكمل بها الصورة المفارقة العليا الصورة المفارقة الدنيا ، أو كما تستكمل الأجرام السماوية بالعقول المفارقة وتسمح هذه الصيغة ، التي تضبط العلاقة بين العقليين بالاتصال والمفارقة في ذات الوقت ، أي تسمح باتحادها وتعيّزها إلى حد التعالي . وهناك صيغة ثالثة للعلاقة الصورية بين العقليين لا يصل إليها العقل الهيولي إلا في نهاية الحياة النظرية والتأملية ، حيث تتم الوحدة مباشرة بالعقل الفعال من دون توسط للمعقولات ، مما يجعل العقل الفعال موضوعاً للعقل الهيولي وللإنسان بعد أن كان صورة له ، وبذلك يتحقق الكمال الأتم والمتّم في معرفة الجوهر المفارقة الأخرى وفي معرفة الألة .

لكن اطروحة العلاقة الصورية لا تسلم من النقد ، خصوصاً وأن المبادئ الميتافيزيقية للهشاشة لا تسمح بأن تكون العلة الصورية علة مادتها الخاصة ، وأن يكون الشيء « علة لشرط وجوده ، فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود ، بان قرنت الشرط بالمشروع فيه »⁽¹⁾ ، اللهم ان كان الأمر يتعلق بالفاعل الأقصى « فهو الذي يكون سبباً لذاته »⁽²⁾ ؛ ثم انه لو كان صورة حقة للعقل المادي فسيملك كامل معرفة هذا العقل ، ومن بينها معرفة الأشياء المادية بحثيثاتها المتغيرة المتعددة التي لا يتطابق معقولها مع موجودها المشار إليه ، الأمر الذي يتعارض مع طبيعة معرفته .

ونجد عند ابن رشد وصفاً آخر للعلاقة بين العقليين ، هي العلاقة التي تكون بين الفاعل موضوع فعله ، كحال في علاقة الريان بسفتيته ، أو الصانع باداة صنعته ، وهكذا فالعقلان ، بحسب هذا التصور ، يرتبان بعلاقة العلة الفاعلة بالعلة القابلة لما يقتضي انفصال العقليين مكائماً ، وانففاء تشكيل بنية واحدة منها تكون هي النفس الناطقة ، أي أن هذا الموقف يصادر على تعالي العقل الفعال على العقل الهيولي . ولا يمكن البت بكيفية قاطعة في أمر تبني هذا التصور لعلاقة العقليين من قبل ابن رشد ، ولو أن هذين المثالين موجودان في كتاباته ، لأن

(1) راجع موقف الرشدي توماس ويلتون Thomas Wilton في كوكسيويكز ، م . م ، ص 187 - 188 .

(2) ابن رشد ، ت . ت ، ق 2 ، ص 577 .

(3) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة الرابعة ، ص 129 .

التصور الأول يطغى عنده ، خصوصاً وأنه يدافع عن استمرارية جوانب الوجود ومراتبه المختلفة⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس فالعقلان الخالدان يشكلان بصفة عامة ، بنية واحدة تقتضي تضادها الجوهرى والوظيفي . ولكن أين توجد هذه البنية: خارج الإنسان أم بداخله ، وإذا كانت بداخله فهل يتعلق الأمر بنفس بشرية عامة ونوعية أم بنفس فردية؟

لا يوافق ابن رشد على موقف الاسكندر وثوفراست وثامسطيوس ، في ذات الوقت ، بقصد هذه المسألة ؛ لأن الأول فصل العقلين انطلاقاً وبنرياً ، عندما جسم العقل الميولاني وأنه العقل الفعال ، ولا يتفق مع الشارحين الاغريقين الآخرين لأنهما ادخلوا العقلين معاً في بنية الإنسان النفسية ، مما سيجعلهما يفقدان وحدتهما ، بالرغم من افتقارهما لأي عنصر من شأنه أن يؤدي إلى تعديدهما ، وبالرغم من التعارض الأنطولوجي والزموني بين الفرد والعقلين معاً . وهكذا يرفض ابن رشد موقف الاسكندر ويقصد مخالطة العقل الميولاني ، وتعالى العقل الفعال ، كما يرفض حلولية شافوراسط وثوفراست للعقلين في النفس الفردية ، ليكتشف صيغة جديدة للعلاقة بين الإنسان والعقلين الخالدين ، هي صيغة «الاتصال» فالنفس البشرية «تتصل» بالعقلين عن طريق العقل المفعل مما يجعلها تملك ، نتيجة هذا التلاقي ، عقلاً جديداً خاصاً يمتاز بصفات بشرية ولا بشرية في آن واحد ، هو العقل النظري . أما العقلان الخالدان في حد ذاتهما ، أي من حيث طبيعتها الميتافيزيقية ، فيبدوان بعيدين عن طبيعة الإنسان الفردي ، ومع ذلك ، فالفرد يفكر أساساً بفضلهما ، أي ي مجرد ويفهم المقولات ، ومن ثمة فهما خاضعاً للإرادة البشرية⁽²⁾ . وحيث أن الإنسان يفعل بصورته ، فيمكن اعتبار النفس الناطقة بهذا المعنى صورة الإنسان ، ولكنها ليست صورة فردية بالمعنى الدقيق الذي يفرض عليها الحدوث والتكرر ، بل صورة نوعية ، وعلى هذا النحو نستطيع ان نفهم قوله «ما دمنا نفعل بهاتين القوتين

(1) ان نظرنا إلى العقلين ، الفعال والميولاني مجتمعين معاً ، فيمكن اعتبارهما اثنين من ناحية ، كما يمكن اعتبارهما كمالاً كاماً شيئاً واحداً من ناحية أخرى ؛ فهما اثنان نتيجة تبادل فعلهما ، لأن فعل الفاعل هو الاتصال ، وفعل الميولاني هو التلاقي ، وما يمتاز به شيء واحد ، لأن العقل الميولاني يستكمل بالعقل الفعال ، كتاب النفس : 111 ; 20 : 214 - 219 (ص 450) . وبقصد تبني العلاقة الانفصالية بين العقلين ، من قبل بعض الرشدين ، انظر كوكسيويكز ، م ، ص 31 ; 104 ; 124 ; 126 .

(2) يقول في كتاب النفس « كان عليه ان ينسب الى النفسنا فعل قبول المقولات واحداثها ، بالرغم من ان الفاعل والقابل جوهراً خالدان ، لأن الفعلين : تجريد المقولات وفهمها خاضعاً لرادتنا » 111: 18 .

العقليتين متى نريد ، ولأننا نعرف وأن لا أحد يفعل إلا بصورته ، وجب علينا أن ننسب لأنفسنا هاتين القوتين العقليتين⁽¹⁾ ، لا أن نفهم أنها يتضمنان في الجسم أو يقعان في النفس باعتبارها صورة للجسم أو يأخذان ابعادهما ، فالعقلان الحالدان يشكلان فيها بيتهما بنية صورية مفارقة للإنسان في الحد والملاحة ، ولكنها متصلة معه في الوجود اتصالاً صورياً وفعلياً ، ولكن فقط من حيث كونه خالداً كنوع يتجل في الملموس عبر الأفراد . فهناك «اتصال» للأفراد بنموذجهم النوعي ، وليس «استسلاماً لهم» الشخصي له ، ولذلك كان ابن رشد يقول «أن العقل المتصل بنا له قوتين احداهما فعالة ، والأخرى منفعلة»⁽²⁾ .

(1) ابن رشد ، ن . م ; 111 : 18 ; 83 : 85 - 85 (ص 440) .

(2) ابن رشد ، ن . م ، 111 : 20 ; 220 - 221 .

الفصل الخامس

مشكل الاتصال:

من البيولوجيا إلى الميتافيزيقيا

مقدمة

يعد مشكل الاتصال من المشاكل العويصة في الفلسفة الرشدية، لا لصعوبة الاشكالات التي تثيرها فحسب بل ولأنها أيضاً تعتبر مؤشراً لدى صمود ابن رشد في خطه الواقعي الذي يطبع فلسفته بصفة عامة، لما ينطوي عليه من المحاذير الخطيرة. وأهم القضايا التي تطرح تحت لواء هذا المشكل، هي: هل يستطيع العقل البشري أن يتصل أو يعرف العقول المفارقة؟ هل تكون هذه المعرفة أن كانت ممكنة في هذه الحياة، أو بعد الموت، وإذا كان ذلك ممكناً في هذه الحياة، فما هي شروط هذا الاتصال وما كفيته وأدواته؟ وهل أدوات الاتصال هي سبب الاتصال أم أن الاتصال هو الذي يعمل على خلق أسباب الاتصال وكيفيته؟ وهل يسعى الإنسان عنوة للاتصال بالعقل الفعال وبالتالي بالعقل المفارقة أم أن الطبيعة الانطولوجية للعقل المفارقة هي التي تفرض نفسها على الإنسان؟ وما نوعية الاتصال وغايته وأبعاده، هل هو اتصال معرفي أم يتتجاوز ذلك إلى الحقل الانطولوجي أم أنه لا يخرج عن النطاق العملي ناشداً السعادة؟ وهل هو اتصال فردي أو نوعي، أي هل ينفرد الفرد بهذا العقل الفعال بعد أن كان عقلاً لل النوع البشري برمته؟ ثم هل يمتلك الفرد العقل المستفاد أم أن العقل الفعال هو الذي يذيب الفرد في نوره المعرفي؟

إن الاشكال المحوري الجاثم في قلب هذه المسائل يدور حول ما إذا كان من الممكن إثبات إمكانية لقاء أو استمرار بين الحقيقةين الانطولوجيتين المتقابلين: الإنسان والعقول المفارقة أي هل يمكن للإنسان، في شروطه الدينية والتاريخية، أن يمتلك معرفة ميتافيزيقية شاملة؟ وما انعكاساتها المعرفية والانطولوجية إذا كان ذلك ممكناً.

وهكذا يضرب هذا المشكل بابعده في المجالات المعرفية والوجودية والاديولوجية، مما يجعله عن حق يشكل المحك الرئيسي والدقيق لمقدرة الثبات أمام إغراء الطرح الصوفي أو على الأقل الإلاطوني الأتخاذ، ولذلك ستكون المعالجة الرشدية لهذا المشكل دقيقة وملتوية، وربما يبدو من بعض مظاهرها علامات تخاذل تجاه الطابع السائد عموماً في فلسفة العقلية.

و قبل ان نعالج مشكلة الاتصال، في معناها الدقيق من الزاوية المعرفية يجدر بنا ان نقف قليلاً على الجانب البيولوجي منه.

أولاً الاتصال البيولوجي : العقل والقوة المضورة او مسلسل التولد البشري

تجدر الإشارة منذ البداية الى صعوبة ودقة اشكالية الاتصال البيولوجي بين العقل والإنسان ككائن حي ، لأنه في الوقت الذي تنتهي فيه مع ابن رشد إلى أن العقل المادي هو الصورة النوعية للإنسان ، هذه الصورة التي تمتاز بالمقارنة والوحدة أي بعدم التكون والفساد ، وفي الوقت الذي نعلم فيه بأن هدف التخليل والتكون والتصوير البشري هو المحافظة على الصورة النوعية للإنسان ، أي الوصول إليها بعد مسلسل لتشكيل الخلقة البشرية ، نجد انفسنا أمام مأزق بالغ الحرج : فلكي تكون البذرة البشرية قادرة على انتاج كائن بشري نوعي ، أي عاقل لا بد أن تحتوي على العقل المادي بداخلها كامناً أو مغموراً ، مما يهدده بالتطور والكون والفساد والكثرة ولكننا ان اخذنا بعين الاعتبار طبيعة المقارقة ، لكان من الصعب علينا ان نجعله كامناً في البذرة البشرية منذ البداية ، وفي هذه الحالة يتغير علينا ان نفترض انه يفدي من خارج على الجينين عندما يصل مسلسل تكوينه الى مستوى معين من النضج ، ومن ثم يكون اكتساب الإنسان لصورته النوعية لا نتيجة تطور داخلي : بل نتيجة استفادة خارجية ؛ وحقاً ان قبلنا هذا الفرض ، يبقى علينا أن نجيب على التساؤل : ما هي بالضبط هذه المرحلة التي يلقي العقل بذاته في النطفة المتغيرة أو يلقيه فيها غيره ؟

لا يجيب ابن رشد بكيفية واضحة على هذه المعضلات ، ويعود ذلك ، في الغالب الى صعوبة المسألة من الناحية المعرفية⁽¹⁾ . وما تثيره من انعكاسات ايديولوجية بالغة الخطورة .

ولكن يمكن القول بأن الموقف الرشدي يتميز في هذه المسألة بصفة عامة ب نقطتين

(1) يعبر ابن رشد عن صعوبة هذه المشكلة قائلاً « وهذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواصفة » تفسير ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1497 .

اساسيتين؛ أولاًهما، قوله الثابت بأن الإنسان هو الذي يلد الإنسان⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن عملية الخلق البشري، ذات طبيعة بيولوجية في صميمها، أي أنها تتم بقوى واعضاء وآليات معلومة في الكائن الحي يمكن وصفها والبرهنة عليها تجريبياً وعقلياً. وبذلك يكون ابن رشد قد ابتعد، في ذات الوقت، عن التفسير الأفلاطوني، والتفسير السينيوي، والتفسير الكلامي، وتفسير أهل الكلمون لعملية التولد البشري.

فإذا كان لا بد أن يكون لكل كون مكون، لأن «الصور ليس تكون بذاتها»⁽²⁾، فإن ذلك لا يعني فتح الباب أمام الصور الميولانية، ولا أمام الصور المفارقة ل تقوم بهذه المهمة ، فالصور الميولانية لا تملك القدرة على الفعل والانفعال الذات⁽³⁾؛ كما أنه لا يمكن أن تكون الصور المفارقة هي المكونة لصور الأشياء غير المتناسلة والمتناسلة معاً ، لأن ذلك سيقود إلى الحالات التي تثار عادة ضد دعوة نظرية المثل، لأن تكون الصور المفارقة تحدث الصور أو الأشياء الحسية⁽⁴⁾، الأمر الذي يخالف المبدأ الثابت في الرشدية والقائل بأن المواتيء يكون من المواتيء له في الماهية والاسم⁽⁵⁾، والذي يمكن التعبير عنه بصيغة أخرى هي ضرورة «أن يكون الفاعل والمفعول هو بالصورة واحد»⁽⁶⁾، مما يقتضي أن ما ليس مخالطاً للمادة لا يمكن أن يحدث المخالط لها، ومن ثم «لا يخرج الجزئي من الكلي»⁽⁷⁾، بل حتى الذي «ليس بمحاط للهيوبي بوجه ما»

(1) يقول في م . م «الإنسان يولد الإنسان ، الا انه وليس ولا واحد من الكليات يولد ولا يتولد على ما تبين قبل ،بل زيد لعمر ،وابوتك لك » ل 1545 ، انظر ايضاً ص 1465؛ وكذلك تهافت التهافت من 434؛ تلخيص ما بعد الطبيعة ص 48 ; 118 ; 156 ; 157 .

(2) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ل ، 884 .

(3) ابن رشد ، ن . م ، ز ، ص 882 .

(4) ابن رشد ، ن . م ، ز ، ص 881 .

(5) ابن رشد ، ن . م ، ل ، ص 1491-1492 حيث يقول « انه ظاهر انه ليس يستدعي طلبنا الاسباب الفاعلة للكائنات ان نقول بالصور التي قال بها افلاطون ؛ فانه إذا كان الشيء إنما يكون من المواتيء له بالاسم فلا حاجة بنا بوجه من الوجهه الى ان تكون الصور موجودة ، فان الإنسان إنما يولده انسان مثله ، والفرس فرس مثله واحد لواحد وجزئي لجزئي ، لا كلي لجزئي كما يقول القائل بالصور »؛ انظر ايضاً تلخيص ما بعد الطبيعة ص 48 ; 118 .

(6) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ط ، ص 1183 . (القائل) .

(7) ابن رشد ، ن . م ، ل ، ص 1491 «كما يقول « ان الكليات ليست عللاً فاعلة للامور الجزئية » م . م ، مقالة الزاي ، ص 920 ، ويقول « لا تعطي العقول المفارقة صورة من الصور المخالطة للهيوبي » م . م ، ز ، ص 886 ، اي انه يعارض في الصور ان تكون علة فاعلة للكون والفساد سواء اعتبرت كليات او جواهر مفارقة قائمة بذاتها انظر ايضاً ، ن . م ، ل ، ص 884 . وتلخيص ما بعد الطبيعة ص 49 - 48 - 46 .

لابتدأ ابداً «عن غير مخالط للهيوبي بطلاق»⁽¹⁾. ولذلك فإن «الجوهر الكائن الفاسد إنما يتكون عن جوهر كائن فاسد هو مثله بالنوع والجنس»⁽²⁾، ومعنى ذلك أن المادي لا يكون من اللامادي واللامادي لا يكون من المادي ، ومعناه أيضاً أنه لا يجوز أن يأتي أي كائن من أي كائن آخر ، أو أن يحدث أي كائن آخر شاء ، فنفس النوع لا بد أن يؤدي إلى نفس النوع حتماً ، وغاية حركة النطفة أو القوة المتصورة هي انجاز كائن نوعي مطابق للنوع الذي صدر عنه ، ولا يمكن تكسير دورة النوع الحالدة بتدخل من خارج⁽³⁾؛ كما أنه لو جعلت الصور المفارقة الثابتة هي علة التكون فسيكون «الشيء الواحد بعينه قبل الكون كحاله بعد الكون» ، وقبل الفساد كحاله بعد الفساد ، حتى تكون الأصداد معاً في موضع واحد»⁽⁴⁾؛ كما أنه «لو كان التكون عن صور مفارقة ، لما أمكن أن تكون هذه الصور عللاً ، لما يظهر من أن المكون هو والمتكون اثنان بالعدد واحد بالصورة ، وهذا لازم من كل مكون»⁽⁵⁾. ولو كانت الصورة فاعلة للتكون لكان المكون لموضع الصورة غير المكون للصورة ، فيتتبع أن يكون الموضع وصوريته اثنان بالفعل ، وهو أمر غير معقول ، لأنه لن يكون منها كائن واحد أو لن يكون منها أي شيء ، لأن الموجود لا يتكون عن مبدئين بالفعل ، بل لا بد أن يكون أحدهما بالقوة وأخر بالفعل ، وإلا فإن كانت المادة «غير حادثة والصورة أيضاً غير حادثة فليس هناك كون أصلاً ، ولا يكون هناك غناء للمحرك المكون ، بل لا يكون هناك فاعل أصلاً»⁽⁶⁾. وهناك جانب آخر من هذه الاستحالات وهو أن يكون «المفعول الواحد بما هو واحد يتكون عن فاعلين ، وذلك مستحيل ، فإنه لا يتعلق بالفعل الواحد إلا فاعل واحد»⁽⁷⁾.

وهكذا ينتهي ابن رشد إلى هذه الخلاصة الجريئة «ليس للصور غناء في الكون إن كانت موجودة ، اعني الصور المفارقة التي يقول بها أفلاطون»⁽⁸⁾ ، لأن صورة أي كائن مخايبة له وتنقل

(1) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، 886.

(2) م . م ، ل 1402 ويقول في تلخيص كتاب النفس «ان كل متغير فله مغير ومحرك يعطي التحرك شبيه ما فيه من 20 .

(3) يقول في نفس السياق «فإنه ليس يتكون أي موجود اتفق من أي قوة اتفقت ، لكن كل واحد من الموجودات إنما يتكون بما هو بالقوة ذلك الشيء التكون ، أي من قوة تخصه ، حتى تكون القوى بعد انواع الموجودات المكونة» ما بعد الطبيعة ، ل ، 1449 .

(4) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ص 9 - 10 .

(5) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 870 .

(6) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 9 .

(7) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 885 .

(8) ابن رشد ، ن . م ، ل ، ص 404 م . ن . كتاب البرهان المقالة الثانية ، ص 429 : 16 - 17 .

إلي عن طريق الوراثة، لا عن طريق تدخل خارجي واجنبي عن الدينامية البيولوجية للكائن الحي.

ويلوح واضحًا أن ابن رشد لا يريد أن يشتت مسلسل الكون في ذرية المثل الأفلاطونية المتعالية، بل يروم ربط مظاهر التكون بعضها ببعض بفعل واحد. ولكن لا يعني ذلك ابداً أن ابن رشد يوافق على اطروحة واهب الصور أو اطروحة الفاعل المبدع، اللتين تقلسان ذرية المثل الأفلاطونية في كائن واحد. أولًا لأنه لو كان الفاعل هو العقل الفعال، وكان قادرًا على اختراع الصورة وأصنفاتها من خارج على مادة موجودة سلفاً، فسيعني ذلك أنه من الممكن احداث شيء من لا شيء⁽¹⁾ وهو محال. كما أنه لو كان الفاعل الأول مبدعاً للمادة والصورة معاً من العدم، وانعدم وجود الامكان إلا في الفاعل كما يقول المتكلمون من الأديان الثلاثة، لأدى ذلك إلى نفي السببية ومبدأ عدم التناقض وإلى المحالات الناجمة عن ذلك⁽²⁾.

وهكذا يكون القاسم المشترك بين نظرية المثل ونظرية واهب الصور (بشقيها الفارابي الأقرب إلى إثبات نوع من الحتمية الطبيعية ، والسينيوي النافية لذلك) ونظرية الابداع الكلي ، هو ادعاء اختراع الصور . يقول ابن رشد في هذا السياق « فتوهم اختراع الصور ، هو الذي صير من صير إلى القول بالصور وإلى القول بواهب الصور وافرط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء

(1) يقول ابن رشد « والذي يعتمد ارسطوفي ان الفاعل ليس مختلفاً عن الصورة ، هو انه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض ، اعني من قبل كون المركب وفサده » ما بعد الطبيعة . ل 1503 . وبصدق شرح الموقف دعاء واهب الصور ، انظر ، ن . م ، ل ، 1496 - 1497 .

(2) يفتقد اطروحة المتكلمين بهذا الصدد كالتالي : « ولا اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا ان الفاعل ابداً يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا فيها هنا من الامور الفاعلة ببعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ، قالوا انها هنا فاعلاً واحداً بجميع الموجودات كلها هو المباشر لها ، من غير وسط ، وإن هذا الفاعل الواحد ، يتعلق في آن واحد بفعال متضاد ومتضادة ، لا نهاية لها ، فجحدوا ان تكون النار تحرق والماء يروي والخزي يشبع » ن . م ، ل ، ص 1504 ، وسبق ان قال في نفس المقالة « واما مذهب اهل الاختراع والابداع ، فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ، ويختروع اختراعاً ، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل بل هو المخترع للكل ، وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى ، حتى كان يحيى التحوي النصراوي يعتقد انه هنا امكان الا في الفاعل فقط » ص 1498 .

من لا شيء ، وذلك انه إن جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل «⁽¹⁾ . وفهم من التحليل الرشدي هذا انه قرأ نظرية الصور ونظرية العقل الفعال في التولد والاحاديث من خلال نظرية الابداع الكلامية ، حيث يشير بالخصوص الى أن تبني الفارابي وابن سينا لنظرية واهب الصور كان نتيجة لتقارب هذا الموقف مع موقف نظرية الابداع ، ومن ثمة نتيجة لرغبتها في إقامة مصالحة فاشلة بين الفلسفة والكلام ، عن طريق إقامة مصالحة بين الارسطية والافلاطونية ، في حين كان ابن رشد يدافع عن مبدأ احترام الكيان المستقل لكل من الفلسفة والدين أو العقل والوحى ، أو الارسطية والافلاطونية ، وضرورة الاحتفاظ لكل عالم بصفائه ووحدته في ذاته .

لقد كان ابن رشد واعياً بأن العقل الفعال استعمل كحصان طروادة لتمكين الافلاطونية من التسلسل الى الارسطية ، والكلام الى الفلسفة عند الفيلسوفين المشرقيين ، ولو بدرجتين متفاوتتين ولذلك سعى منذ البداية الى تحجيم هذا العقل والحد من نفوذه واسعاعه ، نازعاً له مهمته الانطولوجية ، وقاصرأً فعله على المجال المعرفي فقط ، وهكذا يعبر عن رغبته في رد الأمور المنحرفة الى خطها الطبيعي قائلاً «وإنما حرك ارسطو الى ادخال عقل مفارق للهبيولي ، في حدوث القوى العقلية فقط ، لأن القوى العقلية عنده غير مخالطة للهبيولي»⁽²⁾ . وبذلك يكون ابن رشد قد تمكن من سلب العقل الفعال حق المساهمة في عملية التكوير أو التوليد⁽³⁾ ، مخافة ان يقود ذلك الى إثبات حدوث الصورة وصيورتها الأمر الذي يهدد مفهوم النوع بالانحراف عن خطه الدوري الثابت ، مما سيؤدي الى الفوضى البيولوجية وانهيار مبدأ الحتمية والغائية الضابطتين للنظام فيما بين الظواهر الطبيعية ، كما استطاع بذلك أن يظل وفياً للروح الواقعية لفلسفته والتي ترمي الى ادراك الطبيعة في حقيقتها الطبيعية ، والنظر اليها باعتبارها كافية نفسها بنفسها ، وادراك عالم ما بعد الطبيعة في حقيقته المفارقة ، دون رغبة في خلط هذا بذلك أو العكس . ولعل هذا الموقف هو الذي وجد صداه في الرغبة الرشدية العامة في اعتبار ما لله لله ، وما لأرسطو لأرسطو ، أي الرغبة في قراءة الدين بالدين ، والفلسفة بالفلسفة ، لا أن نقرأ الفلسفة بالدين أو الدين بالفلسفة ، بل أن نقرأ المجالين في اصالتها وصفائهما ، أي ان نقرأ النص الديني بالنص الديني لا عن طريق الكلام ، وان نقرأ الارسطية بالارسطية لا من خلال

(1) ابن رشد ، ن . م ، ل ، 1503 .

(2) ابن رشد ، ن . م ، ز ، ص 8896 .

Touati (ch) , les problemes de la génération et le rôle de l'intellectualement chez . Averroés . In (3) انظر **Multiple Averroes** , p . 161.

الافلاطونية، ومن ثم الرغبة في تحليل الطبيعة بالطبيعة، وتفسير ما بعد الطبيعة بما بعد الطبيعة، دون خلط احدهما بالأخرى، لأن الخلط لا يقود سوى الى تشويه متبادل بين المحققتين والعلميين والعلماء. ولكن ليس معنى ذلك ان ابن رشد يقول بهوة بينهما، بل أنه أن لم يكن واضحاً في قوله بأن أحدهما هو الوجه الآخر للثاني، والعكس - إذ طالما ردد أن العالم واحد، ويختلف فقط في درجاته التي يمكن أن يتحول بعضها الى بعض، لا في نوعه - فعل الأقل لا يمكن تصورهما عالمين متقابلين ومتضارعين، لأن بينهما من الوسائل ما يجعل آية ثغرة بين مستويات الوجود مستحيلة في الفلسفة الرشدية، هذا إن لم يكن الواحد منها نافذاً في الآخر ومتجلياً من خلاله ومستعيراً تبرير وجوده منه⁽¹⁾.

وهكذا يتميز الموقف الرشدي بكونه يثبت التولد، على خلاف أهل الكمون الذين ينفون الكون تماماً لأنهم يجعلون الكل يكمن في الكل ولا شيء يزيد أو ينقص، ويقلصون دور الفاعل في التحرير فقط، ولكن الموقف الرشدي يتميز أيضاً بابتعاده عن موقف أهل الاختراع، الطرف المقابل لأهل الكمون، لأنهم يقولون باختراع الكل ذي الطابع المطلق، أي بالابداع من عدم للمادة والصورة معاً وما يترتب منها (المتكلمون)؛ كما يتميز موقفه عن موقف القائلين باختراع الصورة دون المادة (أطروحة واهب الصور). إذن لا ينفي ابن رشد حقيقة التكون، فهو أمر مشاهد وملموس، ولكن التكون الذي يدعو إليه لا ينتمي إلى المادة ولا إلى الصورة، لأنها ثابتان، بل هيما فقط المركب منها، أو أنه في حقيقة أمره تلاحق للصور المتعددة على نفس المادة؛ وهكذا «الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن المحرك يحرك المادة ويعيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل»⁽²⁾.

وعلى هذا النحو أيضاً يكون ابن رشد قد استطاع أن ينقد مبدأ السبيبة الطبيعية في الميدان البيولوجي ذي الحساسية البالغة أيديولوجياً، وأن يضمن تفسير التكوين دون الارجاع في الحالات الايلية، أي انه استطاع ان يظل مراعياً للمسلمة الكبرى للفلسفة القدية والقائلة بان لا شيء يكون من لا شيء أو يصير إليه، وبذلك أيضاً ضمن مبدأ خلود النوع وثباته الدوري، دون التضحية بتغير الكائنات وحدوثها وفاتها. وعلى ضوء كل هذا يتبيّن معنى تردّيد ابن رشد للمقولة «إن الإنسان يلد الإنسان» في بعده الفلسفي. ولكن ما معناها على المستوى البيولوجي؟

هنا نصل الى النقطة الثانية التي استرعت انتباها في نظرية التولد الرشدية. وبعد ان تم

(1) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص 94 .

(2) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1499 .

نزع مهمة التكوين للصور المفارقة وللعقل الفعال وللمحرك الأول، كان عليه أن يبحث في الواقع الملموس عن القوة التي تنجز هذه الوظيفة البيولوجية وتحافظ على شمولية مبدأ الحتمية والغائية، خصوصاً بالنسبة للإنسان الذي يمتاز بصورة نوعية متميزة. وهكذا كان على ابن رشد أن يجيب على السؤال التالي: كيف يتم ميلاد الإنسان في الملموس، أو كيف يجب أن يكون الإنسان انساناً مثله، أو كيف تتم عملية نقل صورة الأب إلى الابن، وبالضبط كيف يتم نقل الصورة النموذجية للإنسان: العقل من فرد إلى آخر؟.

يوظف ابن رشد لتحليل آلية التولد البشري عدة عناصر أو حدود بيولوجية متباينة كالبزور بحرارتها الحيوية أو النفسية، والقوة المضادة، والإنسان الفرد وأحياناً يشير إلى العقل الفعال كقوة محركة لعملية التولد البشري. ويرتكز تحليله أساساً على القوانين العامة للحتمية والغائية الطبيعيتين والصناعيتين، كما يقوم على المبادئ الميتافيزيقية لفلسفته الواقعية.

والذي يثير الانتباه بصدق هذه العناصر المكونة للحتمية البيولوجية في هذا المضمار هو القوة المضادة التي يبدو أنه استعارها من الأطباء خصوصاً من جالينوس، حيث سيوظفها ابن رشد لملء الثغرة الانطولوجية بين العقل والإنسان، وبين الميتافيزيقيا والبيولوجيا، أي سيسعى لها لتفصيل عملية نقل صورة النوع إلى الفرد.

تلعب البذور (أو البزور أو المني) في آلية التولد دور الوسيط بين المؤبد الأول، أي الأب، والمتولد، وهي التي تصاحب ميلاد الجنين وتكونه بعد تحريك المحرك الأول، وبذلك تكون البذور بمثابة العلة الآلية للمتولد، ولو أنه في التقاليد الارسطية، يعتبر مني الرجل بمثابة الصورة بالقياس إلى المادة التي هي بوبيضة المرأة.

ولاتستطيع البزور في حد ذاتها أن تقوم بدور التخليل والتشكيل، ولذا كان على ابن رشد أن يضع بداخلها القوة القادرة على فعل ذلك، وتلك هي القوة المضادة⁽¹⁾.

والوظيفة الأساسية لهذه القوة هي تشكيل وتخليل فرد نوعي شبيه بالرجل الذي تصدر عنه البذرة، باعتباره فعلها المحسن الذي انتجه وأخرجها من القوة إلى الفعل⁽²⁾. ومعنى ذلك أن

(1) يقول ابن رشد، في الكليات «لستا نقدر ان نقول ان الرحم هي تفعل اعضاء الجنين ، بل انا تفعلها القوة المصورة بالحرارة الموجودة في المني » ص 31: 21 راجع نفس الصفحة س 5 - 8 بصدق علاقة المني بدم المرأة والرحم والقوة المصورة.

(2) يقول ابن رشد « ولأن الذي بالقوة ابداعن الذي بالفعل المحسن، في المهنة والصناعة ، فلم يبق الا ان يكون في المني قوة متولدة لما هو ممثل الذي منه المني، اي موافقة لها في النوع والجنس » مقالة في البزور =

هذه القوة وإن كانت تميّز بأنها تتحرّك بذاتها إبّان متابعتها لوظيفتها التشكيلية، فإنّها لا تستطيع ذلك منذ الوهلة الأولى، لأنّها بالقوة صورة المتكون، ومن ثم لا بد لها من حرك أول هو الأَب لتسفید منه حركتها الذاتية⁽¹⁾، ولذلك يبدو أنّ الأَب هو المحرّك الأول للجنيّن، ما دام تحرّيك النطفة يعني انقلابها إلى جنين. وهكذا تكون هذه القوة مبنّزة العلة الآلية للأَب حيث تنوب عنه لمتابعة إنجاز مسلسل تشكيل المولود الشبيه به إلى نهايته باستعانته بالحرارة الحيوية أو النفسية، التي توفرها البزور والزروع⁽²⁾.

ونظراً لدورها الدقيق الذي هو افادة الخلقة والشكل، فإن تحديد طبيعتها يبدو أمراً صعباً⁽³⁾، فعند مقارنتها بغيرها من القوى يظهر أنها شبّهها بالقوى الطبيعية ولكنها ليست منها⁽⁴⁾؛ كما أنّ لها عين الشبه بالمهنة الصناعية، ولكنها بعيدة عنها في بعض مظاهرها⁽⁵⁾، وتقبل في كثير من مظاهرها إلى أن تشبه النفس، وخصوصاً النفس الغاذية، ولكنها مع ذلك ليست نفسها لأنّها ليست كمالاً لآلية⁽⁶⁾.

وبصفة عامة تبدو القوة المصوّرة أقرب ما تكون إلى القوة أو النفس الغاذية ، لأن هذه

= والزروع 86 وبقصد احتواء الزرع صورة المتكون يقول « ان صورة المتكون هي في الزرع بالقوة كما ان صورة المصنوع هي في الصانع بالقوة » ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 879 انظر بهذا الصدد أيضاً تلخيص كتاب النفس ص 7 .

(1) « وأما استفادت هذه الحرارة من الصانع الذي صنعتها فهي المتحرك من ذاته » مقالة في البزور ص 86 ظ، انظر تلخيص كتاب النفس ص 6

(2) « ولما كانت هذه القوة ، إنما هي بالقوة صورة المتكون لا بالفعل ، وكان كل ما يكون بالطبيعة أو بالصناعة ، إنما يكون فيه بالقوة ، عمّا هو بالفعل مثله ، وجب أن يكون الذي يتنزل من الجنين منزل المكون الأول هو الأَب ، لأنّه بالفعل مثله وإن تكون هذه القوة مبنّزة الآلة للصناعة » مقالة في البزور ص 86 ظ

(3) « وجب أن تكون هذه القوة في الأمور الطبيعية ، نظرية لقوة الصناعة في الأشياء المصنوعة ، ونظيره لقوة النفس في الأشياء المتنفسة » ن . م ، 86 ظ .

(4) لا يمكن أن تكون المصوّرة « قوة مثل القوى الطبيعية التي في الاستقسات » ن . م 86 .

(5) يحمل اوجه شبّه المصوّرة بالمهنة الصناعية كالتالي : « وذلك ان الامر في الطبيعة في كون الشيء عن المواطن له بالاسم ، هو كلام في الصناعة ، وذلك ان الصناعة الفاعلة للصحة ، وهي صناعة الطلب ، هي صورة الصحة الموجودة في نفس الطبيب ، وكما ان الصانع ليس يحتاج عندما يفعل ، إلى مثال ينظر اليه حتى يفعل اذ كان ما عنده من صورة المصنوع كافياً له في الفعل من غير ان يحتاج إلى مثال ينظر اليه كذلك الامر في الطبع الفاعل ، إنما يفعل من جهة ما عنده صورة المعمول بعينها ، ولذلك وجب أن يكون المواطن « من المواطن » ما بعد الطبيعة ، ل ، 1491-1492 . وانظر مقالة ز ، ص 979، وتلخيص كتاب النفس ص 67 .

(6) ابن رشد ، مقالة في البزور والزروع ص 86 ظ .

هي الأخرى تقوم بتخليق الأعضاء وتصويرها⁽¹⁾ . ولكنها تختلف عنها في عدة مستويات ؛ فبینما تقدّر القوة المولدة على تشكيل أو تخليل كل أجزاء المكون اي ان تكون شخصاً كاملاً بالفعل ، لا تستطيع القوة الغذائية ان تشكل الاجزاء منه⁽²⁾ ؛ وبينما تحتاج القوة المتصورة الى محرك من خارج لأن فعلها يوجد في جسم مفارق ، فان القوة الغذائية لا تحتاج الى ذلك لأن فعلها موجود بداخل الجسم الذي تغذيه⁽³⁾ ؛ ومعنى ذلك ان النفس الغذائية محرك اول لفعلها ، في حين ان المتصورة ليست كذلك ، فمحركها الاول هو الأب او العقل الفاعل⁽⁴⁾ ، والفرق الرابع يتعلق بقيمة فعلها قياساً الى الفرد والنوع ، فبینما تبدو القوة الغذائية ضرورية لوجود وبقاء الشخص لا تكون المتصورة في الفرد الا « على جهة الأفضل » ، اي أنها تلعب دور حفظ الفرد في النوع ، او أنها تضمن البقاء الأزلي للنوع⁽⁵⁾ ، ولذلك قد تفارق المتصورة الفرد دون ان يموت في حين يرتبط تلاشي الفرد بفارقته الغذائية له⁽⁶⁾ ، ومن هنا نستخلص ان القوة المتصورة تفترض وجود القوة الغذائية⁽⁶⁾ ، والفرق

(1) لأن « اول شيء تفعله هو تخليل الأعضاء وتصويرها ، ولذلك سمتها الاطباء القوة المتصورة ، اشبهت هذه الصورة الغذائية » مقال في البرزور ص 86 . ظ.

(2) يوضح الاختلاف بينها في مدى قوتها التشكيلية على النحو التالي « وذلك لأن القوى الغذائية ، تصير ما هو بالقوة جزءاً من المحتوى ، متنفساً بالفعل ، وهذه القوة تصير ما هو بالقوة ، جميع أجزاء المحتوى ، متنفساً بالفعل اي مقتنياً بالفعل » مقال البرزور ص 86 ظ . ويعبر في تلخيص كتاب النفس عن هذا الفرق بكيفية اخرى « وبين من هذا ان هذه القوة فاعلة ، وانها نفس وان آلتها الحرارة الغريبة ، اذ كان لا فرق بين هذه القوة والقوة الغذائية الا ان هذه القوة شأنها ان تفعل ما هو بالقوة شخص من نوعه ، شخصاً بالفعل ، والغاذية ، اما تفعل جزءاً من شخص » ص 81 .

(3) « لكن الغذائية ، لما كان فعلها في الجسم الذي هي موجودة فيه لم يحتاج في فعلها الى ادخال محرك من خارج . اما القوة المولدة ، فلما كان فعلها في جسم مفارق ، ولم يمكن ان تدخل في الجسم المفارق حتى يكون في البرز والمني بالفعل ، فالواجب ما احتاج في التوليد الى ادخال محرك من خارج ، اذ كان ليس يمكن ان نقول انها تطلي المني والبرز شيئاً غير حرارة ملائمة للتكوين ، نسبتها الى المحرك المكون نسبة الحرارة الغريبة الى النفس الغذائية » تلخيص كتاب النفس ، ص 81 .

(4) انظرن . م ، ص 91 .

(5) يقول ابن رشد « واما جعلت هذه القوة في الاشياء التي هي موجودة فيها لا على جهة الضرورة ، كحال في القوة الغذائية والنامية ، بل على جهة الافضل ، ليكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي ، بحسب ما يمكن في طباعها » تلخيص كتاب النفس ص 19 .

(6) « وهذه القوة ، اعني قوة التوليد ، قد يمكن ايضاً ان تفارق الغذائية ، وذلك في آخر العمر ، واما مقارنة الغذائية فهو موت » تلخيص كتاب النفس ص 19 .

(7) « فانه ليس يصير عضواً من اعضاء المحتوى بالفعل ، الا وفيه القوة الغذائية بالفعل » مقال البرزور ص 68 . ظ.

الأخير بينهما ان القوة المchorة « ليست لها آلية الا الحرارة فقط »⁽¹⁾ ، في حين ان النفس الغاذية آلية . ومن ثم تبدو القوة المchorة قريبة الشبه الى القوى العقلية ؛ ولكنها لا تتوحد بها .

ان هذه الخصوصية الدقيقة والمعقدة للقوة المولدة والتي تجعلها ، في آن واحد ، تشبه القوى المذهبة والطبيعية والنفسية والعقلية دون ان تتوحد بالي منها ، هي التي جعلت ابن رشد في تهافت التهافت لا يغامر بالاعلان عن هويتها وانما يقدم مجموعة احتمالات متضاربة ، حيث يقول : « واما دون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها بعضاً المتৎفة ؛ فوجب ان يدخلوا من اجل التنفس مبدأ آخر ، وهو معطي النفس ومعطي الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات . وهذا الذي يسميه جالينوس القوة المchorة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة مفارقاً ؛ في بعضهم جعله عقلاً ، وبعضهم جعله نفساً ، وبعض جعله الجرم السماوي ، وبعضه جعله الاول . ويسمى جالينوس هذه القوة الخالق ، وشك هل هي الاله او غيره »⁽²⁾ ، ونسجل ملامح من هذا التردد في مناسبات اخرى ايضاً⁽³⁾ .

ولكن منها كان الأمر ، فانه يلوح من هذه المقارنات ، ان القوة المولدة ابعد مدى في فعلها وروحانيتها من الغاذية كما وكيفا ، وانها تقتل الاذلية في الفرد ، بينما تشنل الغاذية الجانب الصابر والزمني فيه . كما تبين ايضاً انها تلعب دور العلة الفاعلة والصورية والغائية معاً⁽⁴⁾ .
فاما كان الامر كذلك - وهنا نصل الى بيت القصيد - فهل معنى ذلك ان فعل هذه القوة يمتد الى حدود تشكيل الصورة النوعية للانسان ، اي عقله الاهيولاني ؟

لا يتزد ابن رشد في تحديد نطاق الفعل التخلقي والتشكيلي لهذه القوة في ما هو متمكن

(1) ابن رشد ، ن . م ، ص 87

(2) ابن رشد ، تهافت التهافت ج 1 ص 352 .

(3) يقول مثلاً في تلخيص كتاب النفس ، « وان هذه القوة الغاذية والحسية مكونة في الحيوان عن مثلها ، وان لها فاعلاً اقصى مفارقاً ، وهو المسمى عقلاً » ص 7 ، ويقول في الحس والمحسوس « اما في المتناسل فيها ، فمن قبل البزr والعقل الفاعل واما في غير المتناسل فمن قبل الاسطقطسات والاجرام السماوية والعقل الفاعل » مقالة طبيعة الرؤيا ص 77 . ولا يسمى ابن رشد هذا « المحرك الآخر » في كتاب الكون والفساد ، انظر ص 27 ; 30 ; 32 ; واحياناً يسمى هذا المحرك الآت من الخارج بالشمس ، « ان الانسان اثنا يولدته انسان والشمس » ت . ت ، ج 1 ص 156 انظر ايضاً الكون والفساد ، ص 30 .

(4) يعبر عن هذا الدور المثلث « والفاعل ... هو المعطي الغائية من المفعول التي هي المchorة » 87 و ، وكما يقول « يدل هذا كله ، على ان هذه القوة هي التي تصور الاعضاء وتعطيها للنفس الغاذية » مقالة البزور 87 .

من القوى النفسية «فإن كان فيها ما يتكون ، ف تكون هذه القوة هي المكونة ولا بد»⁽¹⁾ ، أما ما ليس قابلاً لل تكون من القوى النفسية ، والمقصود هنا هو العقل ، فلا يدخل ضمن مجال فعلها ، وعندئذ لا مفر من افتراض أنه «وارد من خارج»⁽²⁾. غير أن هذا الورود من خارج غير بيولوجي أي ليس كالورودين السابقين والذي كان أحدهما هو المحرك الأول (الأب) لعملية التوليد والآخر هو جسم البزرة الذي يفدي على الرحم من خارج . وهذا الامر يضع ابن رشد امام مأزق صعب للغاية ، لأن إثبات هذا الورود غير البيولوجي يهدد كاملاً النسق التفسيري لعملية التوليد البيولوجي بالنسف من الاساس ؛ اذ كيف تؤكّد على الطابع البيولوجي الخالص لعملية التكون البشري ، وفي الوقت الذي نستفي فيه قوة نفسية من الخصوص لها ، ونسمح لما وراء الطبيعة ان يقتتحم الجنين في آخر لحظة ؟ او بعبارة اخرى هل يستفي ابن رشد حقاً الانسان من آلية التوليد الحيواني او من قوانينه العامة ، ويسمح لما وراء الطبيعة بالتدخل في عملية توليد خصوصية ما دام الانسان ينطوي على قوة غير مكونة او غير مخالطة هي العقل ؟ هل يفرط ابن رشد في النسق الفيزيائي وما يتضمنه من حتمية وغاية ومبادئ فلسفية اخرى في سبيل الانسان ، ام انه يظل وفياً لواقعيته ؟

لا يلوح ان ابن رشد كان يريد ان يجسم في هذه المسألة ، فهو لا يريد ان يفرط ابداً في المبدأ الشامل للحتمية وما ينطوي عليه من غائية ، في سبيل تفسير ظاهرة العقل ، والا انفطرت نظام فلسفته العام وانهار ، كما انه لم يكن ينوي ان يضحي بالطبيعة النوعية للعقل باخضاعه لميئنة الدينامية الخاصة لسلسل التوليد ، فيخالف بذلك الروح العميقه والاصليه لمبادئ انطولوجيته . اي انه لا يريد بتاتاً ان يتتجاوز انطولوجيته في سبيل كوسموлогيته . ويعبر عن موقفه المخرج والدقيق هذا على هذا النحو «فليما فحص ارسططون عن هذا ظهر له ان جميع قوى النفس مكونة ، لأنها آلية ، لا يتم فعلها الا بالجسم ... واما العقل فلما لم يكن يظهر ان له آلة جسمانية يفعل بها ... وقع الشك فيه ، هل هو داخل من خارج ، ام يتكون بوجه ما ، وهو داخل من خارج بوجه ما . فارجاً الفحص عن ذلك الى الموضع الذي يليق به ، وقال : ان الظن الغالب في هذا هو انه يرد من خارج»⁽³⁾ . وهكذا كان ابن رشد يسعى من وراء هذا الطرح ان يترك الاشكال البيولوجي - الميتافيزيقي لأصل العقل حيا ، اذ ما زال

(1) ابن رشد ، ن . م ، ص 87 .

(2) «وان كان فيها شيء غير مكون ، كان ولا بد وارداً من خارج ، ولم يمتع الى هذه القوة ، ولم تكن هذه القوة مكونة» ن . م ، ص 87 .

(3) ابن رشد ، ن . م ، ص 87 .

يشك فيها اذا كان اصل العقل ببiology او ميتافيزيقياً او خليطاً بينها ، اي هل هو داخل من خارج ، ام انه متكون وداخل من خارج معاً .

وما دام ابن رشد لم يشأ ان يحسم بنفسه في المسألة بكيفية واصحة (اعتماداً على حدود معرفتنا بالنصوص الرشدية في الموضوع) فاننا سنعمل على ان نطبق على ابن رشد ما سبق ان طبقه هو بنفسه على ارسطو ، عندما اخرج ما بالقوة موجوداً في اصوله الى الفعل .

ان التقاط خيوط الحل الرشدي الكامن في تصريحاته المترددة يمر عبر وقوفنا على مقوله « الورود من الخارج » وخذلنا بعين الاعتبار لمفهوم وحدة العقل الميولاني ومفهوم العقل النظري المتعدد ، ومراعاة بعض من مبادئه الميتافيزيقية .

ان راعينا مراعاة دقية اطروحته في الوحدة النوعية - العددية للعقل فسيكون الحل واضحاً ، ذلك انه ما دام العقل الميولاني واحداً وخالفاً فانه يبقى خارجاً عن مسلسل التولد والتشكل ، ومن ثمة لا يمكن لنطفة مادية ، منها بلغت « الوهية » جسدها ان تحتويه فضلاً عن ان تعمل القوة المضورة على تشكيله او تطويره اذن « المقل المادي » لا يملكه الافراد ملكية شخصية ، بل ملكية نوعية ، انه لا يوجد في نوعه سوى عدد واحد . وبهذه الكيفية يتم حل اعو奇妙 المشاكل البيولوجية العقلية التي خلفها ارسطو ولكن هل هذا هو الحل الوحيد الممكن في الفلسفة الرشدية ؟

ان اخذنا اطروحة وحدة العقل على ضوء التحليل الرشدي لآلية الخلق الطبيعي والصناعي وعلى ضوء تصوره لوظيفة القوة المضورة ، واستناداً إلى مبادئه ميتافيزيقية ، لتراجعنا قليلاً من اجل إثبات امكانية اتصال العقل الميولاني بالفرد اتصالاً بيولوجيًّا ، ولا مكانية تكونه بكيفية من الكيفيات .

ذلك ان الخلق الصناعي والطبيعي معاً ، عند ابن رشد ، يتميزان بصفتين اساسيتين ؛ اولاً اعتمادهما على مبدأ ان المكون يكون واحداً بالماهية ⁽¹⁾ ؛ ومن ناحية ثانية ، تمتاز ماهية الشيء او نوعه بالخلود في البداية والنهاية ⁽²⁾ . ونستطيع ان نذكر بسهولة ان

(1) « إذا كان المكون ، اما يكون عما هو واحد بال النوع والماهية ، فهو بين ان الماهية بما هي ماهية غير كائنة ولا فاسدة » تلخيص ما بعد الطبيعة ص 49 .

(2) « الشخص هو المولود بالذات ، واما الصورة فهي متولدة بالعرض . ولذلك ظهر هنا ان المولود لها شيء غير الشخص ، فالإنسان المشار اليه الذي يتكون بالذات اما تولده الشمس المشار اليها ، وانسان مشار اليه ، والمعنى المخكون فيه بالعرض وهي الإنسانية ، واما تولد الإنسانية المجردة من المادة » تلخيص ما بعد =

هاتين الصفتين هما اللتان تميزان العقل المادي بالضبط . وحيث ان القوة المضورة تقوم بوظيفة حفظ النوع وابقائه وذلك ببنقله الى الافراد بفضل البزور ، وحيث ان العقل المادي هو الكمال الاول للانسان ، اي ماهيته ونوعه ، فانه بامكاننا ان نتصوره وكأنه مثبت في البذرة البشرية . خصوصاً وان هذه البذرة ليست عديمة الشكل والهوية بالمعنى الفلسفى ، بل انها جسم من نوع خاص هو « اكرم من كل واحد من الاسطقطات الاربعة » ، وقال فيه ، انه جسد المي ، وانه مختلف به الكرم والشرف »⁽¹⁾ ، اي انها جسم ينطوي بالقوة على صورة مواطئه للكائن الذي صدرت عنه . الا ان كمون العقل في البذرة يشترط عدم خضوعه لتطور مسلسلها البيولوجي ؛ او يمكننا تصوره محتضناً في القوة المضورة ، خصوصاً وان ابن رشد طالما وصف هذه القوة بكونها « شبيهة بالعقل ، يعني انها تفعل فعل العقل ، وذلك ان هذه القوة تشبه العقل في انها لا تفعل باللة جسمانية . وبهذا المعنى تفارق هذه القوة » المكونة وهي التي يعرفها الاطباء بالمضورة ، القوى الطبيعية التي في ابدان الحيوان ، وذلك ان هذه تفعل فعل العقل العملي ، الا انها تفعل باللة محدودة واعضاء مخصوصة ؛ واما القوة المضورة فليس تفعل ببعض مخصوص . . . ولذلك ما يعظم ارسسطو امر هذه القوة وينسبها الى المبادئ الالهية لا الطبيعية»⁽²⁾ . وما يسمح بتصور احتضان هذه القوة للعقل كونها « سوقة للغاية»⁽³⁾ ، اذ ان غاية تطور الجنيين ان يكتسب صورته النوعية ، التي هي العقل بالنسبة للانسان ؛ وهكذا سواء اعتبرنا القوة المضورة مبدأ فاعلاً او صورياً او غائباً فاننا يمكن ان نفترض احتتمال احتضانها للعقل بكيفية من الكيفيات .

وليس هذا الاحتواء للعقل من قبل قوى نصف مادية ونصف الالهية غريباً في إطار المبادئ الميتافيزيقية للرشدية ؛ لأن ماهية الشيء لا توجد مستقلة عنه ، ومن ثم لا يمكن للفاعل ان « يورد على الاهيولي شيئاً من خارج ، او شيئاً هو خارج عنها . والحال في الجوهر ، في ذلك ،

= الطبيعة ص 156 ، وحول خلود النوع انظر ، الكون والفساد ، ص 30 .

(1) ابن رشد ، مقالة في البزور ، ص 87 ظ .

(2) « ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ز ، ص 844 . ويقول في مقالة اللام ص 1501 ؛ « وهذه الحرارة ذات صورة بها صارت حفظة التقدير ضرورة ؛ وهذه المضورة ليست نفسها بالفعل ، . ولكن نفسها بالقرة ، وهي التي يشبهها ارسسطو بالصناعة وبالعقل » . ونلاحظ انه تارة يسميه بالصورة واخرى بالقرة وبالنفس وبالعقل ، ولكن غالباً ما يتتجنب اعتبارها عقلاً ؛ واما ان تكون هذه القوة ، عاقلة ذاتها ، فضلاً عن ان تكون مفارقة ، فشيء لا يصح » م . م ، ز ، ص 884 .

(3) ما بعد الطبيعة ، ل ، 1501 ؛ « ان هذه القوى هي الالهية ، اذ كان فيها قوة على اعطاء الحياة ، وهي شبيهة بالقوى التي تسمى عقولاً ، لانها سوقة الى الغاية » .

كالحال فيسائر الاعراض ، فإنه ليس يورد الحار على الجسم المستحر ، حرارة من خارج ، وإنما يصير الحار بالقوة حاراً بالفعل ... فالمولد للنفس ليس معناه ان يثبت نفساً في الهيولى وإنما معناه ان يخرج ما كان نفساً بالقوة الى ان يصير نفساً بالفعل ⁽¹⁾ ، ولأنه من جهة اخرى ليس من الضروري ان تكون المواطأة تامة بين الفاعل والمفعول ، فإنه يمكن تصور وجود العقل بالقوة في القوة المضورة التي تتبع عقلاً بالفعل ، قياساً على وضعية القوة المضورة في علاقتها بالجدين ، والمهنة الصناعية بالأشياء المصنوعة ⁽²⁾ ، كما ان الميتافيزيقا الرشدية تسمح بان تكون الصورة « متولدة » بالعرض ⁽³⁾ .

وعلى ضوء هذه المقدمات والاصول نستطيع فهم اطروحة « الاتيان من الخارج » ، فعلاوة على انه يصف بهذه المقوله حتى جسم النطفة « لما وضع ... المكون هو جسم من الخارج » ⁽⁴⁾ ، مما يعني انه يقصد الاتيان من الخارج هنا ان المحرك لمسلسل التولد يأتي من الخارج زرع او رحم المرأة ⁽⁵⁾ ، لأنه ليس لدى المرأة ما يلعب دور المحرك او الصورة لذلك المسلسل ، اي علاوة على ان مفهوم « الورود من الخارج » عند ابن رشد له دلالة بيولوجية بحثة ، فاننا نستطيع ان نفهم منه ايضاً مجرد الاستقلال عن حتمية التولد البيولوجي عندما يستعمل هذا المفهوم بالإضافة الى العقل ، ولكن لا على سبيل انه يدخل او يرد الى البنية البيولوجية للجدين في لحظة ما بكيفية غامضة ، بل لكونه موجود في كل فرد باعتباره صورته النوعية (كحيوان ناطق) ، او ان الافراد تشتراك فيه من حيث انه يشكل الجانب الحال

(1) ما بعد الطبيعة ، ل ، 1500.

(2) ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1500 - 1501 ؛ « وكل خرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فيلزم ان يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى اخرجه ، الا انه هو هو من جميع الوجوه . فالقوى التي تفعل اشياء متنفسة ، ليست اشياء متنفسة بالفعل وإنما هي متنفسة بالقوة ، كما يقال في الـيت الذي في نفس البناء ، انه بيت بالقوة لا بالفعل » .

(3) انظر هامش 2 ص 303.

(4) مقالة في البزور ، ص 85 ظ ، كما يقول « فوجب ان يكون الشيء المولد في البذر ، يتولد عن ذي البذر ، بتوسط البذر ، خارجاً » 86 .

(5) بهذه الفرضية حل دي كورت مشكل الورود من خارج عند ارسطو ، انظر م ، ص 108 ؛ بقصد التردد الاوستطي بشأن اصل العقل بين التفسير البيولوجي والاتيان من الخارج ، انظر دي كورت م . م ، ص 123 - 103 ؛ وانظر ايضاً لوفير ، م . م ، 251 - 281 ، وكذلك : Barbotin (E) *la théorie aristotélique et cienne de l'intellecte d'après théophraste* Paris, Vrin, 1954 . p . 173 - 176 . Morau (P) *a propos du nous teratenn chez ar . In Autour d'Ar.*

والمحظ للعقل النظري الشخصي . ويفسر ابن رشد هذا الموقف في سياق آخر قائلاً « وان العقل الذي بالملائكة فيه جزء كائن وجزء خالد ، وان الفاسد هو فعله ، واما هو في ذاته وليس بفاسد ، وانه داخل علينا من خارج ، وذلك انه لو كان متكوناً ، لكان حدوثه تابعاً . ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان لا كالميولي »⁽¹⁾ .

وهكذا يجدون إمكانية وجود عقل مادي داخل القوة المتصورة غير مستحيلة عند مراعاة المضمنون العام للفلسفة الرشدية ، بل ولبعض اقواله ، اذ نجده احياناً يتكلم حتى عن وجود العقل الفعال مغموراً في مني الرجل⁽²⁾ .

وعلى هذا النحو نلمس كيف استطاعت القوة المتصورة ان تتفقد نظرية التولد الرشدية من الانهيار عندما كانت تواجه الوضعيية الدقيقة للعقل ، وان تدعم من جهة اخرى ، مقوله الاتصال على المستوى البيولوجي بين العقل والانسان ، لأنها بدورها ويطبعتها لعبت دور حلقة الوصل بين الازلي والمتكون⁽³⁾ ؛ وان تضمن الاتصال بين البيولوجي والنفسى ، وبين النفسى والعقلي ، لأنها تشد الشخص البشري الصائر الى نوعه الازلي ، وتضمن النطق للحيوان الانساني بكيفية ازلية ، وتمكن الماهية البشرية من ان تتجلى في الافراد ، وان يستمر الافراد متطابقين مع ماهيتهم النوعية .

(1) ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1489 ؛ انظر ايضاً ، م . م ، ل ، ص 1501 .

(2) تلخيص كتاب النفس « ان المفارقة اما يمكن ان توجد في اشياء منسوبة الى الامور المهيولانية ، بان تكون نسبتها اليها ، لا تسبة الصورة الى المادة ، بل يكون : اتصالها بالميولي اتصالاً ليس في جوهرها ، كما يقال في العقل الفعال انه في المفي والبزر » ص 9 .

(3) ونلاحظ ان نفس الدور لعبته المتصورة او الخيال على الصعيد المعرفي ، حيث تتوسط بين العقل والأشياء الحسية ، والقوة التي في المكان التي تتصف فيها الاجسام السماوية - اذ تلعب دور الوسيط بين الازلي والفالسد ، وبين العالم السماوي وعالم الكون والفساد ، يقول في تلخيص ما بعد الطبيعة « فانظر كيف تلطفت العناية الالهية الوجودين احدهما بالآخر ، فجعلت بين القوة المضادة والفعل المحض هذا النوع من القوة ، اعني القوة التي تكون في المكان ، حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الازلي والفالسد » ص 94 .

ثانياً: الاتصال النظري:

إذا كانت برهنتنا على وجود اتصال بيولوجي بين الفرد والعقل قد اعتمدت على استدلال منطقي قائم أساساً على مبادئ انتropolوجية وكوسنولوجية ، فلأن العقل لا مادي بطبيعته ووظيفته اي لا يستطيع التshireح البيولوجي ازاءه شيئاً ، ولذلك كان المجال المعرفي هو الفرصة التجريبية الملائمة لاثبات اتصاله بالفرد ، واتصال الفرد به ، لأنه هو الحقل الذي تتجلى فيه فعاليته ، والتي يمكن من خلالها الاسترشاد الى طبيعة علاقته بالانسان .

ويبدو للوهلة الاولى ان إثبات هذا الصنف من الاتصال هو من باب العبث (كالحال في إثبات الحركة) او تحصيل حاصل ما دام الافراد منذ ان وجدوا وهم يفكرون ، ويفكرون متى أرادوا ذلك ، ولهم شعور بأن تفكيرهم ملك لهم ، وإنهم مسؤولون . ولكن عند تقليل النظر في المسألة والأخذ بعين الاعتبار الأطروحات المغالبة للرشدية⁽¹⁾ بهذا الصدد والتي تصل إلى حد نفي ملكية التفكير عن الإنسان الفردي ، ستظهر دقة المسألة ومدى احتياجها إلى تحليل دقيق لطبيعة العلاقة بين العقل والإنسان ، خصوصاً وأن هذه العلاقة - والتي تتجلى معرفة - تقتضي مستويات متباعدة ، وأوضاعاً مختلفة تتغير فيها قيم عناصر المعادلة المعرفية من كل مستوى . وبصفة عامة يوجد عند ابن رشد مستويات للمعرفة ؛ فهناك المستوى النظري أو مستوى الفلسفة الثانية الذي يندرج تحت العلوم الجزئية ، والمستوى الميتافيزيقي أو مستوى الفلسفة الأولى . وبالضبط فإن اشكال الاتصال هو ذلك الإشكال الذي يدور حول تبيان العلاقة بين هذين المستويين ، أي تحديد العلاقة بين العلم والميتافيزيقا ، وتجاه العقلين معًا المادي والفعال . حفأً يذكر عادة الاتصال مقولوناً بإمكانية معرفة الإنسان للعقل المفارقة ، إلا أن ذلك إن كان ممكناً فلن يتأتى إلا بالمرور بمرحلة معرفة عالم الكون والفساد ، ولذلك وسعنا هذا المفهوم

(1) تقصد بذلك الرشدية اللاتينية .

ليشمل المعرفة النظرية أيضاً ، بل وليسري حتى على الاتصال البيولوجي ما دام يطرح هو الآخر مسألة كيفية اعتبار العقل الصورة النوعية (بيولوجياً) للإنسان .

ولقد سبق ان تعرضنا للمستوى الاول (النظري) عبر زوايا متعددة ، ولذلك نكتفي هنا بالذكر بعض المعطيات السابقة خصوصاً من زاوية حركية ، من أجل التأدي الى طرح إشكال الاتصال الميتافيزيقي .

لا يشكل الاتصال النظري - العلمي عند ابن رشد عملية مجانية او ارادية تخضع لنزوات الفرد ، بل هو نتيجة لضرورات وحاجات انتropolوجية ومعرفية متبادلة بين سائر العناصر المكونة لبنية الاتصال وفعله .

ولقد مرت بنا الاشارة الى الضرورات التي تدفع العقل المادي للاتصال بالانسان ، واهما طبيعته « القوية » ؛ فالعقل المادي ليس علة كافية ، لأنه لا يستطيع ان يكفي نفسه سواء ازاء العقل الفعال او خيال المقولات بالقوة ، اي انه لا يستطيع ان يخرج ذاته او يخرج موضوعاته الى الفعل ، وبذلك لا بد له من حضور العقل الفعال او المعمول بالفعل لكي يتعقل ذاته وغيره - ومن اجل ذلك تكاد ماهيته تتقلص الى درجة العدم في طور عدم اتصاله بالانسان - وهذا ليس سوى مجرد فرض والا فانه لا يوجد الا متصلاً به - ومن ثم يتبع عليه الاتصال بالانسان كي يمتلء وجوداً ومضموناً عقلياً ، وكى يخرج الى الفعل حفقاً كماله الثاني .

وبنفس الدرجة تحتاج طبيعة العقل الفعال للاتصال بالانسان ؛ اذ انه يتميز - على خلاف باقي العقول المفارقة - بان له فعلين ، احدهما موجه لذاته ، والآخر لغيره ؛ وفعله لغيره وهو الذي يهمنا الآن يؤدي الى حبسه ضمن الحتمية البشرية ، لأن ادوات هذا الفعل وموضوعاته و المناسباته توجد في الانسان ، وهي التي تتجلى في الخيال ، الذي يفتقر اليه سواء في بداية الفعل التعلقي او من اجل استمرار هذا الفعل ، او لضمان صدق الافكار والاحكام والتصورات - وفي هذا المعنى يلتقي العقل الفعال مع العقل المادي في صفة عدم الكفاية بالذات - . وبذلك يلعب الانسان ، بخياله ، دور الوسيط « او الواصل » بين المفارقة وعالم الاشياء الحسية ، فهو الذي يسهل ويخضر تدخل العقل الفعال بفضل تكيفه للأشياء او للصور الحسية كي تكون مهيئة لقبول تأثيره .

وهكذا تبدو ضرورة الانسان بالنسبة للعقلين ذات طبيعة وجودية ومعرفية معاً ، اذ لا بد من الافراد لاستمرار وجودهما و فعلهما - حقاً يربط العقلان الخالدان بالانسان ك النوع ، اي الطبيعة البشرية ، كاي طبيعة اخرى - لا تتحقق الا في الافراد ، ولذلك لا

بد من افراد يفكرون ويعارسون المعارف والمواهب ويستمرون في الوجود كسي يوجد هذان العقلان ، ولا بد لها من تعاقب الافراد وتواجدهم ، لأنها ليسا كالصورة المادية التي لا تحتاج في التجلي الفعلي الواحد الا الى فرد واحد ، ولكنها يمكن ان تضاف الى موضوع آخر في لحظة اخرى ، كما انها ليسا كالعقل او الصور السماوية التي لا ترتبط سوى بجسم سماوي واحد . فالعقلان يتحدان او يتصلان مع الكثرة البشرية برمتها ، لا مع فرد بعد فرد او مع فرد بعينه ؛ وباختصار لا بد من الوجود المستمر والتواли للافراد وخصوصاً للعديد منهم لتحقق المعرفة النظرية في شموليتها وكليتها ، لأنها هي التي تشكل كمال العقل المفارق والوحيد . ولا شك ان الجسم ، سواء بمعناه الوظيفي ، كمجموعة من الوظائف والقوى الحسية وحتى الفيزيولوجية ، او بمعناه الوجودي كأفراد او كجسم كلي ، يقف وراء اتصال العقل بالانسان ، اذ هو الذي يوقظ في العقل حس الاتصال والمعرفة ، ولأنه من خلاله يتجلی وجوداً وفعلاً وصورة نوعية للانسان ومارسة خاصة له .

ويمقدار ما يلعب الإنسان دور «الواصلة» بين عالم الأشياء الحسية وعالم العقول المفارقة⁽¹⁾، يلعب العقلان نفس الدور ، ولكن في مرتبة اعلى ؛ فلا بد من صور متوسطة بين الصور المفارقة ، بمعنى المطلق (وهي العقول المفارقة) والصور المخالطة بمعنى المطلق ؛ وهذه الصور المتوسطة تكون مفارقة في حد ذاتها ولكنها مصاحبة للأشياء او للجسم او للانسان ، الا ان هذه المصاحبة ليست جوهرية⁽²⁾ ؛ وهذا الدور هو الذي يلعبه العقلان الفعال وبالقوة .

ومن جهة اخرى ؛ يمقدار ما يهيمن على العقل المفارق ، بشقيه القوي والفعال ، الميل الانطولوجي والمعري نحو الانسان ، يسيطر على الانسان نفس الميل المزدوج نحو العقل المفارق ، فوجود الانسان ومعرفته مشروطتان بهذين العقلين ، لأنها يؤسسان المعرفة صورياً ومادياً (الصورة الفاعلة والمادة العاقلة) ، اي يمكن ان الانسان من تجاوز عالم الحس والفردية والنسبية الى عالم المجرد والكلي والعام ؛ ولكن دون ان يكون العقل الفعال مناطاً بمسؤولية انطولوجية او حتى ابىستيمولوجية على النمط السينيوي تجاه الانسان .

اذن العقل والانسان حقيقتان انطولوجيتان متقابلتان ولكنها متضادتان بالضرورة ،

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة 4، ص 158 - 159 . « ولذلك ما ترى اقرب من وجود هنا في الرتبة من الاجرام السماوية هو الإنسان ، وهو كالتوسط بين الوجود والازلي والكائن الفاسد » . كما يضيف في نفس الصفحة « فالانسان هو الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المقول » .

(2) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، ص 9 .

بحيث لا يستقيم وجود أحدهما وفعله في منأى عن الآخر، إلا أنه يبقى علينا أن نعرف كيف يتم الاتصال بينها في الملموس؟

لقد عرفنا كيف أن موضوع المعرفة و فعلها يقومان بدور ربط هذين العالمين وملء الثغرة الميتافيزيقية بينها ، ومع ذلك يبقى علينا ان نتساءل ضمن هذا المنظور الجديد ؛ الى اي حد يقوم الخيال - الذي بینا كيف يتنقل معناه الى صورة عقلية - بدور الاتصال بين الانسان والعقل وليس بدور انفصال ؟

تأتي مشروعية هذا التساؤل من كون المعنى الخيالي عندما يتم تجريده ، اي تحويله من المعمول بالقوة الى المعمول بالفعل ، لا نعرف بالضبط ما اذا كانت تقضي هذه العملية من المعنى الخيالي المحول الى معمول ، ان يغادر مقره الاصلي وهو الفرد الى مقر ثان هو العقل المادي ، وينشئ بذلك لذاته وجوداً آخر ، ام ان التحول يتم في نفس المكان مما يجعله يبقى داخل الفرد ؟

اذا اخذنا بعين الاعتبار طبيعة وظيفة العقل المادي ، التي هي القبول الكلي للموضوعات العقلية ، وراعينا في نفس الوقت المضمون الجزئي للموضوعات الخيالية ، فاننا سنضطر الى القول بان الصور الخيالية عندما تتحول الى معمولات او مفاهيم نظرية كلية تتنقل الى ذات اخرى هي العقل المادي الشبيه بطبعتها والقادر على تلقيها ، في حين تبقى الذات الفردية ، نتيجة لشروطها المادية ، محتفظة بمستوى معرفتها الفردية والمادية اي بمعانها الخيالية . مما يعني ان الحقيقتين الانسانية والعقلية ستظلان متقابلتين لانعدام وسيط بينها ما دام الخيال يلعب دور انفصال لا دور اتصال . ولكن هل يسمح سياق الفلسفة الرشدية بهذه الخلاصة ؟

انه ضمن فلسفة تنطلق من ثابت الاتصال كواقع تؤمن به وكمهدف تعمل على تحقيقه وتطويره الى مستوياته العليا ، لا يمكن للخيال فيها الا ان يلعب دور الاتصال ؛ لأنه عند مراعاة وضعية العقل النظري من حيث بنيته المزدوجة ومن حيث كونه كاملاً اخيراً للعقل المادي وللإنسان معاً ، فإنه سيتضح كيف يمكن ان يلعب الخيال دور الربط بين الانسان والعقل ، اذ عندما تتحول المعاني الخيالية الى معمولات نظرية ، فانها تحل فعلاً في العقل الهيولياني ، ولكن باعتبار ان هذا الاخير جزء من العقل النظري ومن الانسان الفردي ، ومن ثم تلعب المعمولات او العقول النظرية دور الخطيط الناظم والواصل بين العقل المشترك والجماعي ، وهو العقل الهيولياني ، بالافراد ، اذ توجد فيه وفي الافراد في آن واحد . وهذا هو معنى اتصافها بالخلود والحدوث ، وبالوحدة والكثرة .

وما يدل على ذلك ان عملية اخراج المعقول بالقوة الى الفعل تتم داخل الانسان ، لأنه هو المالك المحتكر للخيالات ، وان الماهيات او المعقولات توجد في جوف الخيالات ، فيعمل العقل الفعال على تجريدتها لتحول الى جسر يربط بين العقل المادي والانسان عن طريق العقل الفعال ، وفي المقابل لا معنى لوجود المعقولات صافية في العقل المادي ، لأنها حينئذ ستفقد مبرر صدقها الذي هو الخيالات .

ويفهم مما سبق ان الاتصال بين العقل والانسان يكون اثناء حضور المعقول عند الانسان ، اي اثناء فعل التعلق : فهل يعني ذلك ايضاً انه عندما يتقطع فعل التعلق ويغيب المعقول عن العقل البشري يتراخي الاتصال ويختفي بين الانسان والعقل المادي (هـ) ، وان هذا الاخير قبل التعلق وحضور المعقول لدى الانسان يكون مفارقاً مفارقة تامة ، فتكون حينئذ الوحدة بينهما متقطعة وحيثية والاتصال مؤقتاً وعابراً لا يدوم سوى لحظة الفعل البشري ذي الطابع الآني الزمني ، الامر الذي يجعله لا يضمن الاتصال قبل الفعل ولا بعده .

قد يكون ذلك مكناً ان افترضنا ان علة الاتصال هو التعلق ، اذ طالما ان التعلق ليس مستمراً بالنسبة للانسان ، فيمكن تصور الاتصال متقطعاً . ولكن مع الواضح بالنسبة لابن رشد ان الاتصال هو علة التعلق⁽¹⁾ ، لذلك يكون الاتصال ، لديه ، متصلًا . هذا فضلاً عن ان جزءاً من العقل النظري ، وهو العقل بالملائكة ، يمتنز المعرف المكتسبة ذات الطابع الثابت ، لتكون تحت امرته يستعملها متى شاء ، دونما حاجة الى اللجوء الى اي مصدر آخر سواء اكان خيالاً او عقلاً فعلاً ، فهذه المعرف او المبادئ الثابتة والمحترنة باستمرار في الذات الفردية تضمن الربط المستمر للذات بالعقل المفارق . وعلى هذا التحول نكون قد برهنا على وجود الاستمرارية او الاتصال على صعيد الزمن والمعرفة معاً .

الا ان هذا الاتصال لا يبقى سائراً على نفس الوتيرة في خط مستقيم ، او يظل ثابتاً في تراكمه الكمي ، بل إنه عندما تتوفر شروط معينة يحدث انقلاب كيفي ليتحول إلى اتصال ميتافيزيقي .

(1) ابن رشد ، كتاب النفس ، 111: 36 - 628 - 629 (ص 501). نقلأً عن باسان م . م ، ص 47 .

ثالثاً: الاتصال الميتافيزيقي : العقل المستفاد

ان نظرنا الى الاتصال من منظور دينامي تكويقي سيدو مسلسلاً متتطوراً يتقلل من مستوى الى آخر ، بحيث لا يمكن تحقيق المرحلة الاخيرة الا بفضل انجاز سابقتها بأنها . وكما مررنا فان الاتصال النظري يتجل في الممارسة العلمية ، التي تقتضي بدورها اطواراً متدرجة سابقة عليها ترتبط حلقاتها فيها بينما . فالحواس الخارجية تسلم الى الحواس الداخلية ، وهذه تقود الى العقل . وفي داخل كل طور تزداد درجات ومراتب معرفية متداخلة ومرتبطة هي الاخرى ؛ فعلى صعيد الحواس الداخلية مثلاً ترتبط كل حاسة من الحواس بسابقتها ولاحقتها ضمن علاقة الصورة بالمادة والفعل بالقوة والعكس ، بحسب موقع القوة المعرفية او غلط المعرفة ؛ فالحس المشترك يعتبر كاماً للحواس الخارجية ولكنه مادة او موضوعاً للخيال الذي هو كمال له ؛ والخيال بدوره يعتبر موضوعاً للمفكرة وهذه كاماً له ، كما ان هذه تعتبر موضوعاً للذاكرة وهي كاماً للمفكرة . اي ان نفس الوظيفة تكون في ذات الوقت اداة للاكثر تطوراً منها وتتوسعاً للاقل منها . وتسود نفس العلاقة فيما بين مراتب المعرفة النظرية (وهي العلوم التي تدخل تحت نطاق الرياضيات والفيزياء) وفيما بينها ككل وسابقتها ولاحقتها ، اي انها تعتبر كاماً للمعرفة الحسية ، ولكنها موضوعاً ، او مادة للمعرفة الميتافيزيقية .

و واضح ان الارتباط المرتبي بين الكمال والمادة ، وبين الفعل والقوة ، يتخذ طابعاً تطوريأً وغائيأً ، الى جانب كونه يعبر عن السمة الميكلية للاشياء فيما بينها ، مما يشهد مرة اخرى على رسوخ الروح الاتصالية الاستمرارية في الفلسفة الرشدية . فكل لحظة تحتوي على سابقتها بالفعل وتنطوي على لاحقتها بالقوة ؛ والمظهر الوجودي الواحد يمكن اعتباره كاماً ان نظرنا اليه من خلال موضوعه ، ومادة ان نظرنا اليه من خلال مظهر وجودي لاحق واعل منه . اي ان نفس الشيء يلعب الدور ونقضيه ، فهو ذاته بالفعل وغيره ، او نقضيه بالقوة ، ومن ثم يكون كل شيء قابلاً لكي يتحول الى غيره عند توفر الشروط الالازمة لذلك . مما يوحي اليها بان عالم الرشدية عالم دائري مغلق ، فاللاحق متضمن في السابق على شكل

إمكانية ، والسابق مختلف في اللاحق على شكل موضوع محقق ومتجاوز ؛ المستقبل كامن في الماضي ، ويوجد الماضي معبأ في الحاضر ، كلحظة من لحظاته المتتجاوزة .

يتبيّن مما سبق أن المعرفة النظرية ليست هي « الغاية الأخيرة »⁽¹⁾ ، أو نهاية المجهود البشري من أجل المعرفة ، أي أنها ليست غاية في ذاتها بل هناك أفق آخر جديد ومتختلف نوعياً يتطلّب الكشف والغزو هو الميتافيزيقا . ومن ثم لا تكون المعرفة العلمية سوى باب للميتافيزيقا ، أو أن معرفة أشياء عالم الكون والفساد ، من خلال العلوم الرياضية والفيزيائية ، ليست سوى مقدمة لمعرفة الموضوعات الأزلية ، موضوعات علم ما بعد الطبيعة ، ولكنها مقدمة ضرورية للوصول إلى حقائق الفلسفة الأولى . وهنا تكمن أهمية علم النفس باعتباره النقطة الأكثر تقدماً وقرباً من الفلسفة الإلهية ، مما يجعله يشكل حلقة اتصال بين الحقول المعرفين ، ولذا كان يعده ابن رشد أشرف العلوم الطبيعية⁽²⁾ .

والمعرفة الميتافيزيقية ممكنة في الفلسفة الرشيدية لعدة أسباب ؛ منها أن الموضوعات الميتافيزيقية ، وهي العقول المفارقة ، خارجة إلى الفعل بذاتها ، مما يسمح لها بأن تفرض نفسها على العقل البشري ؛ ومنها كذلك أن هذه الموضوعات لو كانت موجودة دون أن يكون الإنسان قادرًا على معرفتها وكانت الطبيعة تصنع باطلاً وهذا مخالف للمبادئ القائمة عليها ؛ هذا فضلاً عن أنها بطبعتها (أي العقول المفارقة) تدخل تحت نفوذ أو صنف مدركات العقل⁽³⁾ .

وليس هناك سوى طريق واحد للوصول إلى هذه المرتبة المعرفية ، أو السعادة القصوى ، وهو سبيل البحث النظري والتأمل العقلي ؛ أما الطريق الذوقي أو الصوقي ، الذي يستثمر الإرادة على حساب العقل ، فلا يستطيع أن يوصل إلى شيء من هذا . ولذلك فالطريق مفتوح إلى العقل الفعال لمن زاول البحث العلمي فقط⁽⁴⁾ .

(1) ابن رشد تلخيص كتاب النفس ص 94 .

(2) انظر م . م ، ص 93 ؛ وكذلك كتاب النفس ، 111: 5: 677-678 (ص 410) حيث يقول « يتعين ، أذن ، معرفة علم النفس من أجل معرفة الفلسفة الأولى » .

(3) يقول ابن رشد بقصد تبرير معرفة المقول المفارقة ، في كتاب النفس 111: 5: 682-678 (ص 410) (ونستعمل هنا صياغة ابن رشد لابن في مقالته هل يتصل بالعقل الميولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم « بدلاً من الترجمة لأن النفس يكاد يكون هو ذاته ») ان العقل الميولاني اذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً ، فاحرى ان يعقل ما هو في نفسه عقل ، في ت كتاب النفس ، الاهواني ، ص 124 . ويعبر أحد الرشديين اللاتين ، وهو جان دوجاندون عن نفس مبررات المعرفة المفارقة مجتمعة ، انظر ليكوسبيونز ، م . م ، ص 124 انظر ايضاً ، تلخيص كتاب النفس ، ص 89-90 .

(4) يقول بقصد ضرورة البحث من أجل تحقيق الاتصال « وهذه الحال من الاتصال هي التي ترسوها =

و هنا تبرز أمامنا صعوبة شائكة تتعلق في عمقها بطبيعة علاقة العلم بالفلسفة ، أو بلغة ابن رشد ، بعلاقة العقل النظري بالعقل المستفاد . فإذا كانت المعرفة النظرية ضرورية للتمهيد للمعرفة الميتافيزيقية ، فهل عند تحقق هذه الأخيرة تتلاشى المعرفة الأولى و تندم جدواها ؟ هل يؤدي اكتساب الإنسان للمعقولات المفارقة أو العقول الخالدة إلى الغاء المعقولات النظرية ؟ أو هل ينسخ العقل المستفاد عند تتحققه العقل النظري ومن قبله الحواس و معارفها ؟

حسب معطيات يقدمها كل من مونك وم . قاسم عن رسالة ابن رشد تتناول اتصال العقل الفعال بالعقل الميولاني وهو ملتبس بالجسم الانساني⁽¹⁾ ، يبدو منها ان الاتصال يكون نتيجة لفعل ثان للعقل الفعال لرفع العقل النظري إليه . ينقل م . قاسم عن ابن رشد من المصدر المذكور قوله « أن العقل الفعال عند اتصاله بالعقل الميولاني يفعل فعلين مختلفين ، أحدهما ما دام العقل الميولاني غير كامل الوجود . . . والآخر إذا وجد بالفعل . وهذا العقل هو الذي يرفعه إليه »⁽²⁾ .

أما الشرط الثاني فيتعلق بلزم اندثار العقل النظري من أجل الاتصال بالعقل الفعال . وفي هذا الصدد أيضاً ينقل م . قاسم نصاً لابن رشد لا يشير إلى مصدره يقول فيه « وتباعاً لذلك يكون العقل الفعال صورة تتصل بالعقل الميولاني ، ما دام العقل الميولاني باقياً من جهة الوجود ، لا من جهة الإدراك ؛ ولهذا لا ندرك صورة العقل الفعال ما دام العقل المسمى

= الصوفية ، وبين اثنين لم يصلوها قط ، اذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية » ت كتاب النفس ص 95، انظر مونك م . م ، ص 454 .

(1) وترد عند محمود قاسم تحت عنوان « كتاب الفحص هل يمكن للعقل الذي هو فينا وهو المسمي بالعقل الميولاني ان يعقل الصور المفارقة باخراج او لا يمكن وهو المطلوب الذي كان ارسطو وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ، انظر في النفس والعقل لفلسفه الفريق والإسلام ، ط 2 ، ص 288 . وقد لخصها أيضاً مونك في كتابه المذكور . ونشير الى ان ا . ف . الاهواي نشر ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد مقالة لابن رشد الابن بهذا العنوان تقريباً وهي « مقالة هل يتصل بالعقل الميولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » ، ص 119 - 124 ؛ وفيها بعض الأفكار التي ترد في الكتاب الذي يتكلم عنه قاسم (نقلأً عن هانس لودويج) ومونك الا ان فكرة اندثار العقل البشري تخلو منها .

(2) عن م . قاسم ، م . م ، ص 307 . حيث يشير الى صفحة كتاب ابن رشد من ط لودفيج وترد نفس الفكرة ملخصة عند مونك في م . م ، ص 451 ، ونشير الى ان مقالة الاتصال لابن رشد الابن تتكلم عن الفعلين بكيفية اخرى ، فتقر بفعلين للعقل الفعال ، أحدهما من أجل الغير ، وهو فعل الاتخراج الى الفعل ، والثاني من أجل ذاته وهو الوعي بها .

بالفعل أو بالملكة موجوداً فينا وجوداً حقيقةً⁽¹⁾ . ويفهم م . قاسم من ذلك بأنه « لا يستطيع العقل المكتسب⁽²⁾ ، إدراك العقل الفعال إلا إذا غابت عنه معارفه أي إلا إذا عاد فأصبح هيولانياً⁽³⁾ ، والسبب في اعتقاده هو أن هذه المعرف المكتسبة و « الغريبة » عن ذاته ، تشكل عرقلة أمام إدراكه لذاته ، هذا الإدراك الذي هو الإتصال بحسب تأويل م . قاسم⁽⁴⁾ ؛ وينفي تأويله هذا على أساس اعتبار العقول المفارقة مجرد مظاهر النفس الثلاث : العقل الهيولياني والفعال والمكتسب⁽⁵⁾ .

ويتفق مونك مع م . قاسم في إسناد نفس الشرط إلى ابن رشد ، ولكن من منظور مغاير إلى حد ما ، إذ أنه يقرن صعود العقل بالفعل نحو العقل الفعال الكلي⁽⁶⁾ أو انجذابه نحوه

(1) عن م . قاسم ، م . م ، ص 305 وترد فكرة التعطيل ، ولكن في سياق مغاير تقربياً ، في ت . كتاب النفس ص 95 ؛ « ما يتعري فيها من تعطيل الحواس وأبعاد سائر قوى النفس » .

(2) لعلها ترجمة عرفة للعقل بالملكة او بالاولى للعقل النظري ، لأن ابن رشد قلما يستعمل هذا المصطلح الا في الإشارة إلى هذا النمط من العقل عند الاسكندر وقد تنبه مونك إلى خلطه له مع مصطلح العقل المستفاد انظر م . م ، ص 1 ص 451 - 452 .

(3) م . قاسم ، م . م ، ص 302 ، ويعبر عن هذا الشرط بكيفيات أخرى ، مثلاً « لا يتم هذا الاتصال إلا بشرط أن تتحمي جميع الصور أو المعانى العقلية التي جردت من الأشياء المادية . وهذا هو ما يعبر عنه الشارح الأكبر بقوله إن العقل المكتسب^(?) يفسد وينتشر في هذا الوقت اندثاراً تاماً . وذلك لأن العقل الفعال يرفع إليه العقل الهيولياني إلى مرتبته » ص 306 .

(4) يقول عن مفهومه الغريب للاتصال « فسبب هذا الاتصال هو أن الاتصال أو سمه ما شئت من الأسماء - هو أن العقل الهيولياني يستطيع أن يدرك ذاته على أنه جوهر روحي . وهذه هي حقيقة الاتصال في مذهب ابن رشد » ص 303 ؛ ويفصل وصفه لمرحلة الاتصال « أن يتصور ذاته خلوا من المعانى ، وفي تلك الحال يدرك أنه في الحقيقة جوهر روحي ، وأنه هو الذي يضع المعانى عندما يقوم بتجريدها وانزعاعها من المعانى الحياتية » ص 302 - 303 ؛ كما يقول « ولكن ليس معنى ذلك الصعود أن العقل هو . ينتقل فيندمج في ذات أخرى غريبة عنه ، بل معناه أنه يدرك أنه نشاط عقلي ، وأنه كان عقلاً فعلاً بحسب الأصل » ص 306 .

(5) يقول م . قاسم عن تصوّره للعقل أو الصور المفارقة « أن العقول الثلاثة سالفة الذكر تعبر عن حقيقة واحدة هي النفس » م . م ، ص 302 ، كما يقول بوضوح أكثر « وليس الصور المفارقة التي يتحدث عنها أبو الوليد سوى العقل هو . والعقل المكتسب والعقل ف . ومعنى أنها مفارقة هو أنها مستقلة بذاتها ، وأنها مظاهر لكتاب واحد » ص 308 - 309 . انظر أيضاً ص 297 . ونشير إلى أن الباحث الإسباني نوغاليس يتطرق معه حول هذا التصور وكذلك حول تصور وحدة العقل هو . cf . Nogales , problemas al rededor del compendio sobre alma de Averroes . Al - andaluz , 32 (1967) p . 28 ; Nogales , en . torno de la , unidad del entendimiento en Av . , In Multiple av . p . 56

(6) لا وجود لهذا الوصف عند ابن رشد : Intellect actif universelle :

بحدوث استعداد ثان لتلقي هذا العقل الكلي ، ولكن بعد أن يتم اتحاد المعرفة المكتسبة أيضاً ، والرجوع بالعقل بالفعل إلى حالة اللوح الفارغ تماماً⁽¹⁾؛ ويرجع السبب في عملية الافراج المعرفي ، بعد الملل الذي حققه نفس العقل للإنسان ، إلى كون «الصورة الأقوى تذهب الأقل قوة»⁽²⁾ فنور العقل الفعال يذيب في اشعاعه لمعان المعرف المكتسبة بالعقل النظري ، ويظهر من وصف مونك للاتصال أنه يتم بخروج الذات البشرية عن نطاقها للارتباط بعقل كلي ومتفرق.

إذن ، يتفق الشارحان المعاصران للرشدية على ضرورة العودة إلى درجة الصفر من أجل الاتصال بالعقل الفعال أو العقول المفارقة . وترجمة ذلك إلى لغتنا يعني ، أنه من أجل التأمل الفلسفى يتعين الغاء المعرفة العلمية . وهذا خطأ واضح في فهم الرشدية ، إذ أنها ، بالعكس ، تشرط الوصول إلى درجة الامتلاء الكامل أو الفعال الحالى الذى لا تشوبه قوة أبداً⁽³⁾ . الأمر الذى يدل على أن تعطل أو عطالة قوة العقل النظري (أو كما يسميه م . قاسم العقل المكتسب ، ومونك العقل بالفعل) لا تعود إلى فراغها المطلق بل إلى امتلائها . التام ، هذا فضلاً عن أن الاتصال في حالة الفراغ التام يتعارض مع توزع العمل بين فاعل العقل الفعال ، لأنه عند تفتقير العقل إلى حالة القوة المطلقة ، سيماشر العقل الفعال فعله الأول من أجل اخراج العقل الميولاني إلى الفعل ليتحول إلى عقل «مكتسب» أو عقل «بالفعل» ، لا يجعله متصلاً به ، لأن ذلك يشترط امتلاءه التام⁽⁴⁾ .

وغيّ عن البيان أن كيفية فهم م . قاسم للإتصال عند ابن رشد كان غريباً حقاً كما وصفه ، بل ويتعارض مع مبادئ الرشدية في هذا الحقل . لأنه أولاً ، لا يمكن ، في إطار الرشدية ، أن الوعي يتم بالذات إلا عن طريق الموضوع ، أو أن العقل لا يعي ذاته إلا عندما يتعقل المعقول أي عندما يعرف العالم «فإنما إذا اكتسب المعقول وفهمه فهم ذاته ، إذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير المعقول الذي فهم»⁽⁵⁾ ؛ وثانياً ، لا يمكن أن تكون العقول أو الصور المفارقة مظاهر للنفس لا غير ، لأن من ترسن بالرشدية لا يشك في أن ابن رشد كان

(1) مونك ، م . م ، 451 .

(2) مونك ، م . م ، ص 451 .

(3) و . قاسم نفسه ينقل عن ابن رشد من كتاب النفس عن الاتصال نصاً يعرض فيه لهذا الشرط «وإذا كان هذا القلق في كماله الأخير ، ولم يق فيه شيء من القوة فيلزم بينه وبين العقل ف . اتصال آخر . فان اتصال الأحسن بالاكمال لا يشبه اتصال الكامل بالكامل» ، ص 305 .

(4) بقصد ضرورة الفعل الاول للعقل ف . من أجل انجاز الفعل الثاني ، راجع مونك ، م . م ، ص 452 - 451 .

(5) ابن رشد ، ما بعد الطبيعة ، ل ، ص 1617 .

يؤكد على ضرورة وجود الأفق الميتافيزيقي ، أفق الأزل بجانب عالم الكون والفساد ، سواء على مستوى الوجود أو مستوى المعرفة ؛ هذا فضلاً على أن اعتبار العقلين الحالدين الميولاني والفعال شخصيين ، أمر لا يقبله أبداً من ألم بالمبادئ العامة لأنطولوجية الرشدية ، وبالشكلية الخاصة لسيكولوجيتها ، التي كانت تروم تأثير العلاقة بين النفس والعقل من أجل فصلهما ، بخلاف الأفق الذي طرحت فيه هذه العلاقة عند الكندي والفارابي وابن سينا⁽¹⁾ ، والسبب يعود إلى ابن رشد كان لا يقبل أن يتلك الشخص عقلاً خالداً أو نفساً خالدة ملكية خاصة ، ولذلك ففي إطار الرشدية لا يمكن اعتبار العقلين المادي الفعال مظهرين شخصيين للنفس يتم الوعي بهما عن طريق افراهمها ، بل هما عقلان مفارقان وحالدان ويتلكهما الجنس البشري برمته ملكية جماعية حماية ، ولذلك فالاتصال عند ابن رشد هو إدراك للمعرفة الميتافيزيقية بعد أن يحصل التشبع العلمي .

وبينما كان م . قاسم أكوبينا - بقصد فهمه للاتصال وللعقل المفارق - بالرغم منه ومن دون أن يفطن إلى ذلك⁽²⁾ ، كان مونك ، في المقابل خاصعاً لتأثير سينيوي واضح ، وذلك عندما تصور العقل الفعال عقلاً كلياً ومتعملاً ومفارقاماً مكانياً ، وتصور وبالتالي أن الإتصال يتم بين ذاتين مغايرتين ، بعد أن تكون الذات البشرية قد اكتسبت استعداداً آخر للاتصال ، بالرغم من كونها ذاتاً فاسدة ، باعتبار أن العقل الميولاني هو الذي يمثلها .

بعد هذا ، كيف يتعين فهم مقوله اندثار العقل النظري (ان صدقتنا نسبة هذه الفكرة إلى ابن رشد) في علاقتها بمقوله الإتصال ؟

يبدو من السياق العام لنظرية العقل الرشدية إننا يمكننا أن نفهم مقوله اندثار العقل النظري عند تحقق مرتبة العقل المستفاد ، على أساس أن المعرفة الفلسفية تقتضي استيعاباً شاملأً للمعطيات العلمية يهيء الفيلسوف لنوع جديد من التأمل يختلف عن غط التفكير العلمي . وكان التأمل الميتافيزيقي يشترط لمارسته قطعية مع النظر العلمي ، بعد أن يتم الإمساك بسائر معطياته ، لأن البقاء في نطاق الفكر العلمي سيجعل العقل حبيس نظرة جهوية

(1) حيث ستم عندهم عملية دمج العقل في النفس او النفس في العقل .

(2) بالرغم من المناهضة العنيفة للاكوني ، فإنه لم يتخلص من الاكونية إلى الرشدية ، ونسجل نفس الروح عند ١ . مذكورة في تفسيره للارسطية في ميدان نظرية العقل ؛ لقد حان الوقت لتخلص دراساتنا للارسطية والرشدية من طغيان النزعة الاكونية ، ذات البراءة الكنسية ، من أجل أن تكون رشديين في فهمنا للارسطية وللتفكير العربي ، بفضلنا للفلسفه عن اللاهوتي ، وادرائنا للحقيقة الفلسفية بعيداً عن أي ضغط .

ونفعية و زمنية للعالم وللحقيقة ، بينما تروم الفلسفة نظرية شاملة لجهات وجوانب الحقيقة ، تمكنها من التخلص من الإنعصار في تأمل جزئي ، كما تمكنها ، نتيجة لذلك ، من القدرة على الإحاطة بالعالم من أجل توجيهه .

ولكن ، في هذه الحالة ، علينا أن نواجه الصعوبات التالية : إذا كان العقل المستفاد يتحقق على حساب اندثار العقل النظري ، فهل معنى ذلك أن الإنسان سيفقد عقله الشخصي ومن ثم ينقطع جسر الإتصال بينه وبين العقليين الخالدين ، أم أنه بالعكس سيكتسب عقلاً جديداً هو العقل المستفاد ومن ثم يتوطد الإتصال ويدخل مرحلة جديدة كيفياً؟ وموازاة هذه الصعوبة ، ستواجهنا مسألة طبيعة العقل المستفاد ذاته ، هل هو تسمية أخرى للعقل الفعال ، كما هو الأمر عند الإسكندر⁽¹⁾ أم أنه هو العقل النظري وقد تحول داخلياً فانقلب إلى عقل مستفاد؟ وأخيراً هل العقل المستفاد كمال للإنسان أم كمال للعقل الميولي؟

بصدد الصعوبة الأولى ، نستطيع أن نقول بأن الإنسان حينما يحقق مرتبة الإتصال لا يفقد عقله بقدر ما يكتسب أسلوباً جديداً لاستماره ومقاماً جديداً لاستيعابه ، إذ كما أن انجاز المرحلة النظرية لا يعني التخلص الكلي عن أدوات المعرفة الحسية لأنها في هذه الحالة ستفقد المعرفة النظرية كل قيمتها لأنها هي التي تضمن صدقها ، ولو أننا نقول أن المرحلة النظرية تنسخ المرحلة الحسية ، فكذلك فإن تحقيق المرحلة « الإستفادية » لا يعني التخلص الكامل عن مكتسبات المرحلة العلمية ، والا لن يصبح العقل النظري نداً انطولوجياً للعقل الخالد ، ومن ثم لن يكون قادراً على استيعابه والاستحوذ على فعله الثاني الذي هو إدراكه للذاته⁽²⁾ والقدرة على المعرفة المباشرة . ولذلك يمكن القول إن الإنسان باكتسابه للعقل المستفاد يكون قد وطد الإتصال وذهب به إلى مداء الأبعد . ولكن ليس معنى الإتصال ربط الإنسان بشيء كان منفصلاً عنه ، فقد برهنا كيف أن وجود العقليين الخالدين غير ممكن إلا بالأنسان ، والعكس أن معنى الإتصال ينحصر فقط ، كما قلنا ، في كونه مستوى جديداً من المعرفة يكون عن طريق الإتصال

(1) ونجد عند ابن رشد تلميحات إلى كون العقل المستفاد ليس سوى العقل الفعال منها « وبهذه النسبة سمي العقل الفعال مستفاداً » ت . كتاب النفس ، ص 95 .

(2) يخلل ابن رشد ال ابن مبرر اكتساب الفعل الثاني للعقل ف . في مقالته المذكورة « ومن اليين انه اذا عقل الانسان جميع المقولات التي بالملائكة ، ولم يبق له معقول بالقوة يصيده معمولاً بالفعل ، انه لا يخلو في تلك الحال من احد امررين ، اما الا يكون له فعل البتة ، وهو متصل بنا ، واما ان يكون له فعله الثاني ؛ وحال ان يكون متصلأ بنا ولا يكون له فعل ، فلم يبق الا ان يكون له فعله الثاني ، الذي هو عقله ذاته » ضمن مجموع تلخيص كتاب النفس ، ص 121 - 122 .

المباشر بالعقل الفعال بعد ان يكون قد استهلك كامل المعرفة النظرية من أجل تجاوزها .

ولذلك نستطيع أن نقول إن العقل الفعال هو العقل المستفاد عندما يكون صورة أولى للعقل المادي ، والعقل المستفاد هو العقل الفعال عندما يكون كملاً أخيراً ونهائياً للإنسان أو العقل النظري . وحيث أن الرشدية تقول بأن العقل يصير معقوله عندما يتعقله ، فإن العقل النظري ذاته يتتحول أو يصير عقلاً مستفاداً عندما يعرفه ، أي عندما يصير موضوعه . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول عنه انه تلاشي بمعنى تحقق في مستوى أعلى ، كما نقول عن القوة ا أنها تلاشت عندما تعبأ في الفعل أو الصورة التي تخرجها إلى الوجود

ان العقل المستفاد هو إخراج « الفعل الخارج الى الفعل » اي أنه نقل العقل بالفعل ، وهو العقل النظري ، إلى المستوى الأخير من الفعل ، الذي لا يحتاج فيه إلى الخيال من أجل المعرفة ، ما دامت الموضوعات الميتافيزيقية ليس لها وجود مشار اليه يتطلب معرفة حسية تهضمها ليصير قابلاً للتصور العقلي ؛ ولذلك يمكن القول أن لحظة العقل المستفاد تكون من عنصرين فقط هما العقل المادي والعقل الفعال بعد أن يكون العقل النظري قد توحد بالعقل المادي مستوىً كاملاً معرفته الشاملة ، في حين يتكون العقل النظري من عناصر ثلاثة .

ومن ثم يمكننا أن نقول بأن العقل المستفاد كمال للإنسان في الوقت الذي هو كمال للعقل الميولاني ، لأن كلً منها يستكمل بالآخر .

وإذا ما نحن قارنا بين الاتصالين النظري والميتافيزيقي ، وجدنا أنه من الممكن اعتبار الأول اتصالاً بالقوة بالقياس إلى الاتصال الثاني ، ما دام العقل النظري في اتصاله الأول لا يحيط بكل المعرف والمعقولات ، ولو أنه حق مرتبة متقدمة من التجريد . أما الاتصال الأخير فيمكن اعتباره اتصالاً بالفعل ، لأن العقل يكون قد حق تجريد كل الأشياء وعرى عن القوة ، مما يجعل المعرفة في هذه الحالة تأخذ طابع الإستفادة لا طابع التجريد ، ما دامت المعقولات التي يتعامل معها في هذا المستوى خارجة إلى الفعل بذاتها وباستمرار⁽¹⁾ .

(1) يعرض ابن رشد للفرق بين الاتصالين في كتاب النفس « من بين انه عندما توجد لدينا معقولات بالقوة ، فإن العقل سيكون متصلًا بنا بالقوة ، وعندما تصير موضوعات التعقل التي لدينا بالفعل ، عندئذ يكون مرتبطة بالفعل . وحيثما تكون بعض موضوعات التعقل تارة بالقوة وآخر بالفعل ، يكون العقل مرتبطة بنا في جزء منه وليس مرتبطة في جزء آخر ؛ وفي هذه اللحظة يقال انتا مدفعين الى الاتصال . وواضح انه عندما يتم هذا الاتصال ، فإن العقل يكون متهدأً معناً من جميع التواحي . وإذا كان هذا هكذا ، فإن الانسان سيدرك ضرورة بفضل العقل الخاص به كل الكائنات ويتورث بكيفية خاصة على كل الكائنات » 111 : 36 — 616 (ص 500) عن بسان ، م . م ، ص 47 ، هامش 113 .

وهكذا يبدو واضحاً أن الإتصال الميتافيزيقي مختلف نوعاً عن الإتصال النظري سواء في أسلوبه أو في طبيعة موضوعاته ، مع أنه يأتي كتبريج له ؛ فبصدق الأسلوب ، لا تحتاج المعرفة الميتافيزيقية إلى الصور الخيالية لحصوها ، بل أكثر من ذلك بقدر ما تبدو الصور الخيالية ضرورية لمعرفة الكائنات المادية تشكل عرقلة لمعرفة الصور اللامادية ، مما يعني أنه لابد من التخلص من جاذبية الصور الحسية لإدراك هذا المستوى العالي من المعرفة الفلسفية كما يقول الرشدي المجهول⁽¹⁾ .

معنى هذا أن المعرفة « الإستفادية » معرفة مباشرة وحدسية ومطلقة وليس مركبة ووصفيّة من جهة ، وشاملة وكلية أي تتجلى في نظرية ميتافيزيقية جامعية تدرك بلمحات واحدة مبادئ الوجود متخلية ونابذة التجزؤ « العلمي » جو تجزؤ العلوم من جهة أخرى . ومن ثم يبدو أن العقل المستفاد هو عقل الفلسفة أو العقل الفلسفى ، بينما العقل النظري يظل عقل العلوم . ولذلك كان العقل المستفاد عقلاً بالفعل أبداً وليس فيه قوة ، وفعله مطابق لجواهره⁽²⁾ ، أي أن معقوله هو عقله من كل الوجوه ، مما يهدى فردية الكائن البشري وانسانيته ، لأن هذا المقام المعرفي يجعل الإنسان شبهاً بالإله لأنه « يصير في كل الأحوال هو كل الأشياء ، وفي كل الأحوال يعرف سائر الأشياء ، ولا يكون شيئاً آخر غير معرفته بها ، كما لا تصبح علة وجودها شيئاً آخر غير معرفته بها . وما أعظم هذا المقام من الوجود »⁽³⁾ .

أما بصدق طبيعة موضوعات المعرفة الميتافيزيقية ، فقد سبق أن أشرنا مراواً إليها ، من أنها واحدة وأن معقولها هو وجودها المشار إليه ، أي أنها « أمر في أنفسها موجودة »⁽⁴⁾ ، وإن

(1) انظر كوكسيويكز ، م . م ، ص 105 ; 136 ; 194 ; انظر أيضاً بنيس ص 198 *philosophie dans L'économic du genre humain selon Avr. : une reponse à Al - Farabi , In multiple* . Avr . p. 198.

(2) يقول في ما بعد الطبيعة ، : « فان كان العقل (النظري) يتعرى ، عند بلوغ الكمال الانساني ، عن القوة ، فقد يجب ان يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره . فاما ان تكون في تلك الحال غير عاقلين اصلاً بهذا العقل ، او تكون به عاقلين ، من حيث فعله جواهره ، وحال ان تكون في وقت من الاوقات غير عاقلين به ، فقد بقي ان تكون اذا برع هذا العقل من القوة عاقلين به من حيث فعله جواهره ، وهي السعادة القصوى » ل ، ص 1490 .

(3) كتاب النفس : 36: 617 - 622 انظر بنيس ، م . م ، ص 199 *Bazan , la noetica .d.av , Philo- sophia. Argentina (Mendoza) 1972 No 38 p. 48; Nogales (S.F) la inmortalidad del alma a la luz de la noetica de Avr , Pensamiento , 15, (1959) p.168 - 169.*

(4) ابن رشد ، ت كتاب النفس ص 93 .

« العقل والمعقول . . . واحد من جميع الوجوه » وان التغير مسلوب عنها ولذلك فهي أزلية موجودة بالفعل باستمرار وانها « آخر مراتب المقولات على كنها »⁽¹⁾.

ونتيجة لذلك تتبدل موقع وعناصر المعرفة وأدوارها . فقد كان العقل الفعال في مرحلة المعرفة النظرية محركاً أي اداة لتجريد الصور الخيالية و « إفادتها » وكانت الصور الخيالية والعقل المادي في المقابل يشكلان موضوعاً لصورته وقوة ل فعله ، مما يعني أن هذا العقل هو الذي كان متوجهاً نحو الإنسان . أما في لحظة العقل المستفاد ، فينقلب العقل الفعال « موضوعاً » للعقل المادي عن طريق العقل النظري المستوعب فيه أو مستفاداً له⁽²⁾ مما يجعله هدفاً للمعرفة البشرية ، بعد أن كان العالم أو الطبيعة هو الهدف في السابق . انه بعد استفادته العالم بالمعرفة يصبح من الضروري البحث عن مبادئ العالم وأصول الحقيقة الكلية . ولذلك كانت لحظة العقل المستفاد هي لحظة الرغبة في تجاوز الحدود ، حدود الطبيعة إلى آفاق ما بعد الطبيعة ، أي لحظة الرغبة في التوجه نحو العقل الفعال وما يليه . عندئذ الا يحق لنا ان نقول إن الوحدة الأولى كانت انطولوجية والثانية معرفية ، بل الا يؤدي ذلك إلى تغير في طبيعة العقول المتفاعلة في هذا المستوى ، فينقلب العقل النظري والفعال معاً عقلاً مستفاداً ، أي يصبح العقل الفعال صورة أو كاماً حقيقةً ومبشراً للإنسان ، ومن ثم يتعطل مبدأ الشبيه ما دامت الصور المفارقة تخل في الإنسان الفردي غير المفارق في هذا المستوى .

وتشير القرائن إلى أن الإنسان بحسب ابن رشد يصل إلى هذا المقام الوجودي - المعرفي في نهاية حياته النظرية على الأرض ، لا بعد الموت⁽³⁾ كما كان يقول بذلك الفلاسفة السابقين عليه⁽⁴⁾ لأن ابن رشد لم يكن يؤمن بالخلود الشخصي أو خلود النفس الفردية مما جعله يبحث

(1) ن . م ، ص 93 .

(2) ويبدو ان هذا هو سر التسمية المزدوجة للعقل الفعال ، فعندما يكون كاماً للعقل المادي يسمى عقلاً فعالاً ، ولكنه عندما يكون مروضاً للعقل النظري اي موضوع معرفته وبالتالي كاماً للإنسان يسمى عقلاً مستفاداً .

(3) حول إمكانية الاتصال في هذه الحياة يتفق معظم الرشديين ، انظر في الموضوع كوكسيوبكز ، م . م ، مواقف كوجتان ص 137 ، ويلترن ص 194 ، ج جاندون ص 233 . ويقول ابن رشد في سياق قريب من هذا « ولكن هذا العقل ليس متصلة بنا منذ البداية على هذا النحو ، ولكن بآخرة عندما يتم إستكمال العقل المستفاد » كتاب النفس : 111 ; 200 - 203 . ويفسر الأكوبني بأن ابن رشد كان يعتقد بإمكانية الاتصال في هذه الحياة ، انظر St . Thomas d'Aquin , Somme . Théologique ; la pesée humaine , tr . Webrit , ed . Desclée , Paris , p . 168 .

(4) انظر مثلاً موقف ابن باجة من رسالته اتصال العقل بالإنسان ، ضمن م . م ، ص 166 .

عن سعادة زمنية - خالدة في الحياة الأرضية ، هي الأمل الأقصى للحياة الفردية ، حتى لا يحرم الإنسان من أفق آخر للسعادة في فلسفة لا تؤم بخلود الفرد فيها بعد الحياة الحاضرة⁽¹⁾ ، كي يحقق بفضلها كمالاً غير طبيعي شبيه بالكمال الذي للأجرام السماوية المستديرة من قبل الصور المفارقة ، والذي يسميه بالكمال الإلهي في مقابل الكمال الطبيعي (الذي هو الكمال النظري والعملية) .

ولكن ألا يعدو هذا الأفق ان يكون مجرد رغبة لا غير ، خصوصاً وأن تحقيق هذه اللحظة ان كان ممكناً نظرياً فهو عسير المنال عملياً ، اذ يتطلب الامتناع الكامل والمطلق بالمعروفة الذي لا يترك مكاناً لأية قوة أو امكان ، كما يتطلب قبولاً للصور المفارقة من قبل العقل البشري مما يعد مجازفة بذوبان الشخص وعقله في النور الطاغي لهذه العقول المفارقة ، في سبيل أن يغدو قادراً على المعرفة الكلية الشاملة والمستمرة ، أي أن يغدو ممتلكاً العالم بأسره بطبيعته وما بعدها ، ولكن في هذه الحالة ألا يكون الثمن غالياً ، وهو التضحية بالوجود الفردي والشخص الذاتي والعودة إلى كتف الوحدة المطلقة ، التي لا يمكن أن تكون إلا عندما بالنسبة للفرد⁽²⁾ ؟ ألا يمكن أن نقول إن هذا النمط من العودة ذي الطعم الغنوصي لا تنسجم مع الحس الديني للفلسفة الرشدية ؟

لعل هذه المخاوف تغري بتبنّي تفسير بينيس⁽³⁾ الذي يرى أن الاتصال الذي يتكلّم عنه ابن رشد يتم على صعيد الجنس البشري ، لا على صعيد الإنسان الفردي كما كان يعتقد الإسكندر⁽⁴⁾ أو على صعيد صفة من الناس كان يقول صاحب تدبير التوحيد⁽⁵⁾ طالما أن القادر

(1) ما دامت النفس صورة للجسم ومتكثرة به فهي فاسدة ، انظر تهافت التهافت ج 2 : 855-856 ، كتاب النفس : 5 ; 111 : 641-655 ، انظر ايضاً ، قادر ، قادر ، م . م ، ص 295 وباسان ، م . م ، ص 189 - 207 .

(2) قارن بهذا موقف ابن باجة ، م . م ، ص 168 ; 169 ; 170 ; 171 .

(3) بينيس ، م . م ، ص 189 - 207 .

(4) ويبدو ان موقف الإسكندر هو الذي دفع صاحب المدينة الفاضلة الى إنكار إمكانية الاتصال بالعقل المفارقة نتيجة للتعارض بين العقل المادي الفاسد والعقل الفعال الحالد . بصدق رأية بعدم وجود سعادة خارج السعادة المدنية ومعرفة خارج المعرفة النظرية انظر ، ابن رشد كتاب النفس 14:111 ; 145:145 . شهادة ابن باجة وابن رشد عبر نقلهما للموقف في شرحه لكتاب الأخلاق الى نيقوسيا خوس المفرد ، وانظر كذلك ، ابن طفيل ، حي ابن يقطان ، ت . احمد امين القاهرة 1985 ص 62 .

(5) بينيس ، م . م ، ص 198 .

على الاتصال بالعقل الفعال وهو العقل المادي - لأنه يمتاز بالخلود - هو ملك للنوع البشري لا للأفراد كل على حدة ، وطالما أن الأفراد غير قادرين على الاتصال لأنهم يفتقرن إلى شرط الخلود⁽¹⁾ ومن ثم جاء مبرر استحالة خلو الأرض من الفلسفة أو افتقاد الجنس البشري لها في زمن معين ، ما دام الجنس البشري خالداً وما دامت الفلسفة لصيقة به في خلوده وتساهم كعنصر من عناصر هذا الخلود .

لا يبدو في رأينا أن هذا التفسير قادر على إنقاذه من الصعوبات التي اثرناها والتي تطرحها مقوله الاتصال ، لأنه بدلأ من أن يواجهها فرز عنها إلى الأمام ؛ صحيح أن العقل المادي يمثل الجنس البشري ، ولكن الجنس البشري ككل لا يتحقق تاريخياً إلا عبر الأفراد ؛ وصحيح أن الفلسفة لا يمكن في اعتقاد ابن رشد أن تخلو من الأرض ومن تاريخ الجنس البشري⁽²⁾ ، ولكنها لم تتحقق فعلياً إلا في أفلاطون أو أرسطو مثلاً . هذا فضلاً عن أن الاتصال الذي يتكلم عنه ابن رشد هو بين العقل النظري والعقل الفعال عبر مسلسل تطويري يسعى إلى افراج العقل النظري من القوة ليصبح كاماً خصاً⁽³⁾ ، لا بين العقل المادي والفعال ، لأن الاتصال الصوري بين هذين العقليين قائم ومستمر منذ البداية . من هنا يتجلّ أن تأويل بينيس يضمن الاتصال نظرياً و يجعله مستحيلاً عملياً ، طالما أنه يتصور المعرفة الميتافيزيقية كتجلي موضوعي عام للنوع البشري ، للتاريخ الكلي ، في حين يشير ابن رشد إلى امكانية هذا الاتصال فردياً في حدود الشروط التي تجعل من الفرد قدرة لتقضي النوع والتوحد به . لأنه عندما يستحوذ على كامل المعرفة يصبح مهيمناً على العقل المادي ككل ؛ وحيث أن هذا الأخير يستكمل بالعقل الفعال ، والإنسان يستكمل بالعقل الأول ، فإنه في حالة الاتصال

(1) م . ص 197 - 198 .

(2) ابن رشد ، كتاب النفس ؛ 111: 5؛ 625 - 610 : « ان كانت الحكمة حقاً امراً خاصاً بالانسان ، كالحال في الملكات الصناعية ، فيمكن القول انه من المستحيل ان تخلو الانسانية من الفلسفة تماماً ، ومن المستحيل ان تخلو من الصنائع الطبيعية ، لانه ان انعدمت الصنائع من جزء من الانسانية ، مثلاً من الربع الشمالي من الارض ، فان الارباع الثلاثة الاخرى لن تخلو منها ... اذن يمكن ان توجد الفلسفة في كل زمن ... كما يوجد الانسان في زيد والحسان في هذا الحصان » .

(3) يصف ابن رشد الابن هذا المسلسل من الكمالات « وهكذا العقل الذي بالفعل الذي يدركه الانسان بآخرة ، وهو الذي يسمى المستفاد ، وهو التمام والكمال والفعل الذي كان الميرلاني الاول قوة عليه . ولذلك كلما حدثت فيه صورة ، حدث فيه كمال ، وقوة وامكان على صورة اخرى ، حتى ترقى من كمال الى كمال ، ومن صورة الى صورة اشرف واقرب الى الفعل ، حتى انتهت الى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشويه قوة اصلاً » م . م ، ص 124 .

يصبح الفرد مالكاً للكمال الأول للعقل المادي ، أي يصبح مستكملًا بالعقل الفعال فيغدو مستفيداً من كمالين أوليين ، هما كمال العقل المادي وكمال العقل الفعال ، مما يجعله فرداً شاملاً . وهذه هي الحالة التي يصفها ابن رشد بكثير من الإندهاش قائلاً « وإذا تأمل كيف حال الإنسان في هذا الإتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب ما هو أزلي وفاسد . . . ويكون الوجود مبينا للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان (ف) يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ما يوجد ، حتى يقال إنه قد عرج بأرواحهم ، وهي بالجملة موهبة الهمية » (١) .

إذا كان الإتصال بهذه الشروط غير ممكن بالنسبة للإنسان الفردي ضمن شروطه البشرية ، ألا يمكن القول إن التفتح الشامل على العالم والاستيعاب الكلي للمعرفة كان يريده ابن رشد على مستوى الكيف لا على مستوى الكم ، أو أنه كان يرمي من فتحه لهذا الأفق الجديد للمعرفة البشرية وما تقتضيه من مسارات عملية ، انقاد الفلسفة من التصرف ، وتحصينها ضد تسرب التأثير الأفلاطوني الذي أدى إلى درب مسدود بالنسبة للتجربة الفلسفية التي رامت ذلك .

* * *

وبعد ، هل نجحنا ، مع ابن رشد ، في ربط العقل بالإنسان ، والعقل بالتعقل والمعقولات ، واثبات تملك الإنسان لعقله الخاص ومعرفته الشخصية التي تتد بآفاقها إلى المدى الأقصى ؟

يمكن القول إذا نظرنا إلى المسألة من داخل الرشدية وبواسطة جهاز مفاهيمها لا من خارجها - ان حظاً كبيراً من النجاح حالف ابن رشد في تعديل الكفة لصالح الإنسان بفضل عاملين رئيسيين ؛ أولاً ، بفضل مفهوم جديد ومرن للوحدة ، الذي وان لم يضطره إلى التنازل عن مفهوم وحدة الفصل الثالث - أي وحدة العقل المادي ذات الطبيعة الإيلية التي تتعادي ، ان نظرنا إليها في حد ذاتها ، بشكل قاطع مع أي لون من ألوان التعدد وما يجلبه من صيرورة - فإن هذا المفهوم الجديد للوحدة ساعد على تدقيق دلالتها ومداها ، وتحديد مجالها . ويتميز هذا النمط الجديد للوحدة بقدرته على التواجد مع التعدد ، إلا أنه لا يوجد

(١) ابن رشد ، ت كتاب النفس ، ص 95 .

في نفس المجال الذي توجد فيه الوحدة الأولى المطلقة ، بل له مجاله الخاص الذي هو العقل النظري . ويفهم من هذا أن الفرد ما زال غير قادر على استعماله العقل المادي بكيفية شخصية ، أو يتوحد به ، إلا أنه غداً « متصلًا » به بصيغة متنوعة من الإتصال ، ومن ثم أصبح إيقاع الوحدة منناً يستطيع التغلغل في الكثرة دون أن يفقد هويته .

أما العامل الثاني ، فهو ابتكاره أو استعماله الأصيل لمفهوم « الإتصال » هذا المفهوم الذي يستطيع أن يلهم الخالد بالصائر ، والواحد بالتعدد ، والكمال الأول بالثاني ، والعقل الفعال بالعقل المادي ، والذي يستطيع أيضاً أن يفرغ شحنة الإنفجار بين هذه العناصر المتناقضة ، ويصالح بينها ويسمح لها بالتعايش جنباً إلى جنب ، ولكن فقط في مجال السيكولوجيا ، وفي حظيرة الإنسان ، لا في أفق العقل المادي .

وهكذا يكون ابن رشد قد استفاد من الدرس الbagوي الشامسيطيوسي ، محترماً من جهة الوحدة الميتافيزيقية الثابتة للعقل المادي ومقدماً مفهوماً جديداً وغنياً للوحدة ، يتعالى فيه الواحد مع الكثير وتفاعل في حيزه المتناقضات . ولم يكن ذلك ممكناً لولا الضمون الإستmaryي لمفهوم الإتصال وقدرته على الإحتفاظ بخصوصية عناصر الإتصال وفي نفس الوقت إتاحة إمكانية تعاليها .

ويفضل هذه الوحدة الجديدة عاد ابن رشد إلى السيكولوجيا . وإلى الإنسان ، وإلى جانب آخر من الأنسيـة الرشـدية ؛ فهو وإن لم يتراجع عن مفهومه الأنـي الأول بوضعه المفارق في قلب الفرد البشـري ، فإنه مع ذلك لم يحرمه من الإـتصـالـ بهـ وـ اـمـتـلاـكـهـ بـكـيـفـيـاتـ .

ـ وـ انـعـكـسـ هـذـاـ طـرـحـ الـجـدـدـ عـلـىـ الـمـعـرـفـةـ ،ـ فـلـمـ تـحـرـمـ مـنـ تـارـيـخـيـتـهاـ وـجـدـلـيـتـهاـ ،ـ تـقـدـمـهـاـ .ـ وـانـسـيـتـهاـ ،ـ كـمـاـ لـمـ تـحـرـمـ مـنـ وـحدـتـهاـ وـخـلـودـهاـ وـصـدـقـهاـ وـدـوـرـهاـ التـوـاصـلـيـ ،ـ مـاـ جـعـلـهـاـ فـيـ السـيـاقـ الرـشـديـ تـضـرـبـ بـجـذـورـهاـ فـيـ أـعـماـقـ الـإـنـسـانـ وـآـفـاقـ الـمـيـافـيـزـيـقاـ مـعـاـ .ـ

ـ وـ مـنـ هـنـاـ يـكـنـ وـصـفـ هـذـاـ مـفـهـومـ الـجـدـدـ لـلـوـحـدـةـ ،ـ بـالـوـحـدـةـ الـقـلـقـةـ الـمـفـتـحـةـ ،ـ الـيـ يـكـنـ أـنـ تـتـخـذـ مـظـاهـرـ وـحدـةـ وـجـودـ اـيـسـتـيـمـوـلـوـجـيـةـ وـوـجـودـيـةـ ؛ـ حـيـثـ يـتـجـلـ الـمـظـهـرـ الـوـجـودـيـ فـيـ كـوـنـ الـعـقـلـ الـمـادـيـ هـوـ الـكـمـالـ الـأـوـلـ لـلـإـنـسـانـ وـالـمـوـضـعـ الـأـوـلـ لـلـعـقـلـ النـظـريـ وـالـعـقـلـ الشـخـصـيـ لـلـفـرـدـ فـيـكـونـ بـهـذـهـ الـكـيـفـيـةـ اـدـاـهـ تـوـحـيـدـ كـلـ الـأـفـرـادـ ،ـ مـاـدـاـمـ الـكـمـالـ الـأـوـلـ لـلـإـنـسـانـ الـذـيـ هـوـ مـاـهـيـتـهـ وـاحـدـاـ ،ـ وـهـذـاـ هـوـ الشـقـ الـأـوـلـ مـنـ الـوـحـدـةـ الـأـنـطـوـلـوـجـيـةـ أـيـ وـحدـةـ الـعـقـلـ بـكـافـةـ الـبـشـرـيـةـ ؛ـ فـإـذـاـ أـضـفـنـاـ إـلـىـ ذـلـكـ أـنـ الـمـادـيـ هـوـ كـلـ الـأـشـيـاءـ بـالـقـوـةـ ،ـ وـيـصـرـهـاـ بـالـفـعـلـ عـنـدـمـاـ

يتعقلها صار بين أيدينا الشق الثاني من هذا النمط من الوحدة، أي وحدة العقل بالعالم . وهكذا يكون العقل المادي واحداً بالنسبة لكل الناس ولكل الأشياء ، فيه تكون الأشياء والناس ، أنه واحد بالنسبة للنوع البشري ولعالم الكون والفساد .

ولهذه الوحدة الجديدة جانب ابستيمولوجي يتجلّ في وحدة المبادئ الأولية ، ووحدة المعارف والمعقولات في جانبها الصوري ، ووحدة الآلية التي تضبط التعلّق البشري .

ولكن ينبغي أن نفهم هذه المعانٍ لوحدة الوجود المعرفية والوجودية ، في الحدود التي عرضناها في داخلها ، لا في معناها الإصطلاحي القوي ، لأنها ليست وحدة معرفية بالمعنى الذي يكون فيه الجميع يعرف علم الجميع نتيجة اشتراكهم في نفس المبدأ العارف ، وليس وحدة وجودية بالمعنى الذي يوجد فيه الإنسان قبل أن يوجد ، لأن هناك كمّاً واحداً نوعياً ، بل هي وحدة معرفية فقط ، في حدود الإشتراك في المبادئ والآليات الإستدلالية ووحدة انطولوجية بالمعنى الذي يوجد به النوع أفراده . ومن ثم يتعين حصر طبيعة الوحدة الرشدية في كونها وحدة « عقلية » أساساً .

إنها إذن وحدة غنية تؤكد أن ابن رشد لم يضّع بالفردية وبالوحدة الشخصية الممتلئة في سبيل وحدة عامة ومتافيزيقية ، بل أنه عمّقها وأغناها عندما كشف عن بعدها الإنساني العميق الشامل . ولذلك لا تفهم الوحدة الرشدية سواء «المادية» أو «النظيرية» إلا من خلال الإتصال ، فتكون الوحدة لوصف بساطة العقل ومقارنته ، والإتصال لوصف علاقته بالإنسان . ومن ثم نستطيع أن نقول أن الأنطولوجيا لم تنتصر على السيكولوجيا في نهاية الأمر .

خاتمة

جوهر الملحمة الرشدية : ايجاد اللقاء بين المفارقة والإتصال بقصد العقل والإنسان ، وعلى جميع المستويات البيولوجية والمعرفية والمتافيزيقية ، بعد أن تم « استكمال ». الجسم البشري بالنفس .

وكان مفتاح المفارقة والإتصال معرفياً ولكن خلفيتها العميقة كانت انطولوجية . فالمعرفة أساساً هي التي سمحت بإثبات مفارقة العقل الانطولوجية ، وهي التي تضمن أيضاً تحقيق الإتصال البشري به . إلا أن المعرفة ليست سوى مؤشر للوصول إلى إثبات المفارقة ، وادة للسعي نحو الإتصال ؛ في حين يعتبر الإتصال والمفارقة ، على المستوى الأنطولوجي ، مقولتين متضادتين ، بحيث لا يمكن لأي منها أن يوجد في منأى عن الآخر . وهكذا يبدو أن ضرورة التمييز بين المستويين الأنطولوجي والمعرفي ، والربط بين المقولتين ، الإتصال والمفارقة ، مما اللذان يضمنان وقاية الإشكالية الرشدية من التبخّط المكشوف في الحالات التي تغرق فيها نظريات الخصوم ؛ وعندما فصل بعض التلاميذ ، من الرشديين الالاتين ، بين المقولتين ، وخلطوا بين المستويين ، انتهوا إلى نتائج مغالبة ، وأحياناً ، إلى المخروج عن الرشدية نفسها .

لقد كانت المفارقة اداة صياغة الإشكالية الرشدية وهي التي سمحت ووفرت الشروط الالازمة من أجل بلورة أطروحتها المركزية : وحدة العقل وخلوده ؛ بينما كان الإتصال اداة حل الإشكالات التي ترتبت عنها ، وهو الحل الذي يبدو ، في مظهره ، كأنه يسير في الإتجاه المعاكس للأطروحة المركزية . إذن لا تنازل على ساحة المفارقة ، ولكن ، في ميدان الإتصال ، يتم اللقاء بين الكوسموولوجي والأنطولوجي .

لقد كان ابن رشد يعمل على أن يعمق المفارقة دون أن يضحي بالإتصال ، بل وينوع من أصنافه وأسباب تتحققه ، وينتقل في إثبات الوحدة ، دون أن يكون ذلك على حساب التعدد ، فليس هناك عقل واحد إلا لأن هناك عقولاً كثيرة ؛ ويبالغ في استعمال البرهان دون أن يتجاهل أهمية المنهج التجريبي . ومن ثم تكون الفلسفة بالنسبة اليه حواراً قلقاً ومستمراً

ومتدخلاً ، ومواجهة دائمة بين متطلبات المبدأ ومتضيّبات الواقع ، وهذا ما يحملنا على القول بأنّه كان يرقد في عقله الميتافيزيقي الصوري ، الذي يشيد ويحلّم وينظم ويرهن ، عقل جديٍ يشكّل لأشعوره المحرّك له والموجّه لمسيرته ، والذي كان وراء تقدّمه ومجازفاته .

معنى ذلك أن فلسفة ابن رشد هي بالضبط فلسفة الإستمرار ، ولكنها أيضًا فلسفة التمييز بين مراتب الإستمرار ومستوياته : فالاهي يوجد في جوف البشري ، والأنطولوجي في قلب الكوسموLOGIي ، والعقلي في داخل الحسي ؛ ولكن يتعين التمييز بينها نوعاً ، من غير أن يكون النوع حائلاً أمام الدرجات لتنقلب اليه عندما تتحقق رتبة معلومة من التراكم .

معنى ذلك أيضًا ، أن معقولية الأشياء توجد في داخلها ، ولا تأتيها من خارج أو من العقل ؛ ففي الطبيعة يوجد سر تفسير ظواهرها . ومن ثم على الإنسان أن يواجهها كي يمتلكها . بأن يصيرها عن طريق المعرفة ؛ وعملية الإمتلاك هذه لا نهاية لها ، ولكنها ليست بدون غاية ، والتي هي التوحد الميتافيزيقي بالوجود .

ونستخلص من هذا ، أن العقل مستقل عن الحقيقة والحقيقة مستقلة عن العقل ، لأن اختلاط أحدهما بالآخر يؤدي إلى تشوّه المعرفة والوجود معاً ، ومن ثم السقوط في احضان المثالية بنوعيها الذاتي والموضوعي ، وكلاهما بعيد عن الحس الواقعي لابن رشد . ولكن هذا الاستقلال المتبادل لا يعني أبداً انزواء كل منها في داخله ، لأنّه خارج الحقيقة لا وجود للعقل ، ويعيدها عن العقل لا وجود للحقيقة بالفعل . وهذا معاً لا يمكن أن يكونا بغير الإنسان والعالم ، ما دامت الحقيقة توجد في الأشياء المادية ، والإنسان هو الذي يكشف عنها ويركبها .

وكما أنه لا يمكن أن تحصل فرضي في التولد البيولوجي طالما أن النوع موجود ليضمن ثباته في الأفراد ، ويبطّب انتظام خصائصه فيهم ، ويؤمن استمراره من خلاهم ، فكذلك تتحقق الوقاية من الاستمرار إلى الالهائية ومن الشك والبقاء في تشّتت الادراك الحسي وذاتيته وفرديته ومن انقطاع التواصل بفضل العقل الواحد ، الذي يضمن الحصول على المعرفة العلمية والتواصل عن طريقها ، كما يضمن لها كيانها الأنطولوجي .

إذن ، لا مفارقة مطلقة تنتهي إلى التعالي ، ولا اتصال مبالغ فيه يفضي إلى ضياع الحدود والفرق ؛ فتبقى المفارقة مفارقة ، في ظل اتصال مرن يتحقق عبر درجات وحلقات متراكبة في كل مستوى من المستويات ؛ وهكذا يتم الإتصال على الصعيد المعرفي مثلاً ، عبر سلسلة من العقول - ابتداء من العقل المنفعل وانتهاء بالعقل المستفاد ، ومروراً بالعقل النظري ، والعقل بالفعل ، والعقل بالملائكة ، وكل ذلك ضمن سياج العقل المادي المتصل

بالعقل الفعال - لكل دوره ومرتبته ولحظه التي يحتلها في خط المسيرة المستمرة في اتجاه المعرفة الميتافيزيقية .

ولذلك عندما نريد أن نحدد مفهوم الإنسان عن ابن رشد ، نجد أنفسنا أمام مفاهيم لا أمام مفهوم واحد ، بحسب الزاوية المنظور منها اليه ، والمرتبة التي استطاع الوصول إليها . وبغض النظر عن هذا النوع ، فإننا نسجل أن ما يطبع الرؤيا الرشدية للإنسان ، سواء على مستوى النوع (الإنسانية) أو الفرد ، هو الطابع الأنسي والدنيوي ، المرتبط بالإيمان العميق بقدرة الإنسان على ارتياح أبعد الآفاق المعرفية وامتلاكها ، لأن ابن رشد لم يشأ أن يصيغ مفهوماً للإنسان هو عبارة عن تركيب مشوه وغير قابل للفهم بين المادي والروحي ، في نفس الوقت الذي لم يكن راغباً في حرمانه من الإرتباط بأسمى آفاق الروحانية ، عبر الفعل المعرفي ولذا كان تصوره للإنسان يتم في إطار من الأنسيّة الغنية والطموحة وبهذه الكيفية نفهم لماذا لا يوجد يأس لديه في الخلود النوعي في الوقت الذي لا أمل عنده في الخلود الفردي .

وموازاة لذلك ، ثُمت علمنة العقل بخلصه من العوائق الأسطورية والتيلولوجية ، هذه العملية التي شرع في تفريذها الكندي ، ولكنها باعت بالفشل ، في نهاية الأمر ، مع ابن سينا .

ويتبين مما سبق أن مجموع تلك الأطروحتين والمسالك المنهجية التي رافق تولده ^٤ يمكن أن تؤدي إلا إلى فلسفة للأمل والتقدم والاستمرار التاريخي ، إلى فلسفة تسمح بإمكانية قيام العلم وتأسيس أرضيته ، والدفاع عن مشروعية الفلسفة والمعرفة الميتافيزيقية ، ونبذ فضورتها بالنسبة للإنسانية التي تعادل ضرورة الصناعات . وبذلك يبدو أن ابن رشد يوجد في الطرف المقابل لـ « فيلسوف » القرن الرابع عشر ، ابن خلدون ، الذي قادته تجاربه الفاشلة وأوضاع العالم الإسلامي آنذاك إلى خلاصات ترُوّج لـ « سوسيولوجية » الفشل واليأس .

ومن هنا تبدو قيمة نظرية العقل بالنسبة لنا . حقاً كان ابن رشد يفكر في عقل ما قبل المهزات العنيفة التي أصابت صميم المبادئ الثابتة التي كان يرتكز عليها ، هذه المهزات التي غطت كل الماديين المعرفية التي يتعامل معها ، ابتداء من الرياضيات إلى البيولوجيا ومروراً بالهندسة والفيزياء والكيمياء ، والتي ساهم في ترسيخ عنفها ونشره كل من التحليل النفسي والنقض التاريخي والأيديولوجي والبحث الأنثربولوجي ، الأمر الذي أدى إلى إعادة النظر في طبيعته وقيمه واتمامه البشري والتاريخي ودوره المعرفي ، فأصبح جزءاً من الواقع المتحرك والمتنوع الذي يشكله ويتشكل معه . ولذلك تبقى للإشكالية الرشدية في العقل أهمية تاريخية

أساساً . إلا أنه يجب أن نعترف أن ابن رشد لم يكن يفكر في جو من السلم الفلسفى والآيدىولوجي ، إذ لكل عصر هزاته وأزماته النظرية ؛ فقد واجه العقل الرشدى تحدي الوحى ، وتحدى « العقل » الصوفى ، اللذين اضطراه بدوره إلى إعادة النظر في ذاته ، ونتيجة لذلك ثمت عملية إعادة تركيب العقل الارسطي ليصبح عقلاً رشيداً أصيلاً . ولكن كانت استراتيجية العقل الرشدى مبنية على خطتين ؛ من ناحية ، فضل نوعاً من الهدنة الدائمة (ستاتيكو) التي تجمد علاقته بالوحى ؛ ولكنه من ناحية أخرى ، اختار خوض صراع عنيف ضد عقل اللغويين والفقهاء والمتكلمين (عقل المنع والزجر والتبرير) ، وعقل الواجبات والمحظورات والجوازات = العقل العملى) ، وعقل المتصوفة (عقل المشاهدات والمقامات والأحوال والإلهامات) لأن هذه العقول تهدى القول الفلسفى وتزج بالعقل في متأهبات الجزئيات والمشاغل اليومية التافهة ، أو تكسر شوكته وقدرته على الإنداخ والغزو ، مما يفضى بالعقل إلى أن يتذكر لذاته وينحون رسالته . وكانت نتيجة هذا الصراع أن أعاد للعقل توازنه واثبت للعلم والفلسفة مشروعيتها الفلسفية والآيدىولوجية .

لذلك ان كنا قد انتهينا من هذا البحث إلى ضرورة استعادة ابن رشد ، بعد أن استحوذ عليه غيرنا طويلاً ونهضوا به بفضل اخصابه لتأريخ فكرهم في مرحلة ، وتفجيره والقطع معه في مرحلة تالية ، فإن الخلاصة - الدعوة ، لن تكون لها قيمة إلا إن فهمت في حدود ضرورة استرداده باعتباره رمزاً ، لا باعتباره اداة عائقية في سبيل تفتحنا على آفاق جديدة للفكر العلمي والفلسفى المعاصر واستثمار انتصاراته ، لأنها مهما يكن من أمر فإن الإشكالية الرشدية كما سبق أن قلنا تحمل تاريخ ميلادها وبيئة نوها ، ولو أنها قادرة أن تساهم بشكل جدى في إنارة كثير من قضايانا الراهنة ، لما تتضمنه من طروحات متقدمة وقيم صالحة . أي أن عملية إعادة استملاكه تمر عن طريق استيعابه واستثماره ، ولكن أيضاً بالعمل على تجاوزه وإيقاف تأثيره .

ولا تتفصل الدعوة لاسترداده عن دعوة أخرى للإستفادة من الدرس الرشدي بكامله ، لا فقط من جرأته وثباته بل وخصوصاً من صعوباته وعوائقه وسلبياته ، التي تنتشر على مدى كامل بنائه المذهبى بقصد نظرية العقل ، لأنها هي بالضبط سر خصوبته التاريخية ؛ كذلك يتعين علينا أن نأخذ العبرة من مصير فلسفته في عالمنا العربى وفي العالم اللاتيني ، لا فقط في الماضي بل والأهم من ذلك مصيره في الحاضر ، حيث ما زالت مناهضته والتعسف في فهمه هما العلامتان الطاغيتان في أسلوب التعامل معه ، والتي تحملنا على المجازفة بالقول باننا لستنا حتى في مستوى اللحظة الرشدية في عالمنا العربى الآن .

المصادر والمراجع باللغة العربية

■ ابن باجة : رسائل ابن باجة الالهية * ، تج فخري . م . ، بيروت ، 1968 .

■ رساله الاتصال ضمن تلخيص كتاب النفس ، تج الاهوانى 1 . القاهرة 1950 .

■ كتاب تدبیر المتوحد تج ، معن زيادة ، بيروت ، 1978 .

■ شروحات السمع الطبيعى تج معن زيادة ، بيروت ، 1978 .

■ كتاب النفس تج . المعمصي ، دمشق ، 1960 .

■ ابن تيمية : في العقل والروح ضمن مجموع القاهرة .

■ ابن رشد : ثهافت التهافت تج سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 2 ، 1968 .

■ الكليات في الطب العرائش ، 1939 .

■ تلخيص كتاب النفس تج الاهوانى (ا. ف) ، القاهرة 1950 .

■ الشرح الاوسط لكتاب النفس نقله الى العربية شحلان (ا) ، قيد الصدور .

■ تلخيص كتاب الحس والمحسوس ، تج بلومبرج ، ص ، الاكاديمية الامريكية للقرون الوسطى ، كامبردج - ماسا شوزيت ، ، 1972 .

■ تلخيص ما بعد الطبيعة تج عثمان امين ، القاهرة ، 1958 .

■ تفسير ما بعد الطبيعة تج بويج م . ، بيروت 1952 .

■ كتاب السمع الطبيعي حيدر اباد ، 1947 .

■ جوامع كتاب السباء والعلم حيدر اباد ، 1947 .

■ جوامع كتاب الآثار العلوية حيدر اباد ، 1947 .

■ جوامع كتاب الكون والفساد حيدر اباد ، 1947 .

■ تلخيص كتاب المقولات تج . بويج . م ، بيروت ، 1931 .

* وتقسم رسالة تدبير المتوحد ، في نهاية الإنسانية ، الوقوف على العقل الفعال ، رسالة الوداع ، قول يتلو رسالة الوداع ، اتصال العقل بالإنسان.

■ ابن رشد : تلخيص كتاب النفس تح . جيرار جيهامي ، بيروت 1982 .

« » : تلخيص كتاب البرهان تح جيرار جيهامي ، بيروت 1982 .

« » : تلخيص السفسطة تح . محمود سالم ، القاهرة ز ٣٧٩١ .

« » : تلخيص الجدل تح . بورتيرورت ، ش . عبد المجيد المريوي ، القاهرة 1967 .

« » : تلخيص الخطابة تح . محمود سالم ، القاهرة 1967 .

« » : مقالة في البزور والزروع
تح . ع . الغنوشي ، نشرها تحت عنوان « في قوى العقل والنفس » في حلقات الجامعة التونسية العدد 8 ; 1971 كيما اعاد نشرها ج - د . العلوى في مجلة كلية الآداب بفاس ، 1981 .

« » : فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، تح . نادر ، ا . ن . بيروت دار الشرق ، ط 2 1968 .

« » : مناهج الادلة عقائد الله ، تح . محمود قاسم ، القاهرة ط 2 ; 1964 .

■ ابن رشد : ابن : مقالة هل يتصل بالعقل الميولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم ؟
تح . الاهواني ، ضمن تلخيص كتاب النفس .

■ ابن سينا : حي بن يقطان تح . احمد امين ، القاهرة ، القاهرة ؛ 1958 .

« » : تسع رسائل في الحكمة الطبيعية قسطنطينية ، 1298 .

« » : التعليقات تح . بدوى ع . القاهرة 1973 .

« » : رسائل في اسرار الحكمة المشرقية ليدن 1889 .

« » : رسالة اضحوية في امر المعاد تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، 1949 .

« » : عيون الحكمة تح اولكن ض . ا . رسائل ابن سينا ، ق 1 ، استانبول ، 1953 .

« » : النجاة نشر الكردي ، القاهرة مطبعة السعادة ، 1938 .

« » : الشفاء - النفس تح . فتواتي ج . و زايد س . القاهرة 1975 .

« » : الشفاء - البرهان تح . بدوى . ع ، القاهرة ، 1966 .

« » : الاشارات والتنبيهات تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعرف 1957 .

« » : احوال النفس تح ، الاهواني ا . ، القاهرة ، 1952 .

« » : رسالة في اثبات النبوات تح . مرمورة ج . بيروت ، دار النهر 1968 .

« » : رسائل ابن سينا تح اولكن . ض ا . استانبول ، 1953 .

« » : شرح حرف اللام لابن سينا .. ضمن ارسطو عند العرب ، بدوى ، ط 2 الكويت 78 .

« » : شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو ، ضمن ارسطو عند العرب .

« » : التعليقات على حواشى كتاب النفس لارسطو ضمن ارسطو عند العرب .

« » : كتاب المباحثات ضمن ارسطو عند العرب .

« » : رسالة الى جعفر بن المزربان الكيا ضمن ارسطو عند العرب .

■ ابن طفيل : حي بن يقطان تح . احمد امين ، القاهرة ، 1958 .

■ اخوان الصفا : رسائل ج . 3 ، بيروت ، 1957 .

■ ارسسطو : كتاب النفس اسحاق بن حنين ، تج . بدوى ع . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1945 وله ترجمة حديثة قام بها الاهواي وقنواتي ، القاهرة 1950 .

» : الطبيعة اسحاق بن حنين ، تج بدوى ، القاهرة ، 1965 .

» : الاخلاق اسحاق بن حنين ، تج . بدوى ، الكويت ، 1979 ؛ وله ترجمة حديثة قام بها لطفي السيد ، القاهرة ، 1924 .

» : في كون الحيوان بحثاً بالطريق ، تج . بروخانزي . ابريل ، لندن ، 1971 .

■ اسحاق بن حنين : كتاب النفس ، تج . الاهواي . ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد .

■ الاصفهاني (محى الدين العجمي) : في العقل والعقل والمقبول ، نشر : Allard SG . troupeau , G . Beirout impr . catholique

■ الاسكتدر : رسالة في العقل اسحاق بن حنين ، ضمن « شروح على ارسسطو مفقودة في اليونانية » ، بدوى ع . بيروت دار المشرق ، 1971 .

» : رسالة في الهيولى وانما مفهولة ضمن المجموع المذكور .

» : رسالة في المادة والعدم والكون ضمن المجموع المذكور .

» : رسالة في النشوء والنماء ، اثما يكون في الصورة لا في الهيولى ضمن المجموع .

» : مقالة في القوة الواحدة يمكن ان تكون قابلة للالضاد جميعاً ، ضمن المجموع .

» : في الصورة وانها تمام الحركة وكماها ضمن المجموع .

» : في إثبات الصور الروحانية ضمن المجموع .

□ اعمال ندوة ابن رشد المنظمة من قبل كلية الآداب بالرباط سنة 1978 .

■ الرباط البيضاء دار النشر المغربية ، 1979 .

■ افلاطين : التساعية الرابعة ت . فؤاد زكريا ، القاهرة ، 1970 .

» : انطولوجيا ارسسطواليس تج بدوى ع . ضمن « افلاطين عند العرب » ، القاهرة 1966 .

■ اوليري د : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ت . عام حسان ، القاهرة .

■ اوميليل ع : التأويل والتوازن . ضمن « اعمال ندوة ابن رشد بالرباط » ، الدار البيضاء ، 79 .

■ بدوى ، ع : فلسفة العصور الوسطى مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1962 .

» : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية القاهرة ، 1965 .

» : رسائل فلسفية للكندي ، والفارابي وابن باجة وابن عدي بيروت ، 1980 .

■ بدوى ، ع : من تاريخ الالحاد في الإسلام القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، 1945 .

» : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، 1947 .

■ بروقلس : الإيذاح في الخير المحس تج بدوى ع . القاهرة ضمن الافلاطونية محدثة عند العرب ، 1955 .

■ بهرام ، غ : ينابيع المعرفة عند ابن سينا ، مجلة المجمع العلمي ع 2 ، م 33 ، ابريل 58.

■ التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون كلكتا ، الهند ، 1892.

■ بيصار ، م : في فلسفة ابن رشد ، الوجود والخلود بيروت 1973.

■ تيزيني ، ط : مشروع رؤية جديدة لل الفكر العربي في العصر الوسيط دمشق ، 1971.

■ ثامسطيوس : كتاب فيه جوامع كتاب ارسسطو طاليس في معرفة طبائع الحيوان س. اسحاق بن حنين تح .. بدوى ، ضمن « شروح على ارسسطو مفقودة في اليونانية » ، بيروت 71.

■ ثامسطيوس : من شرح ثامسطيوس لحرف اللام تح بدوى ، ضمن « ارسسطو عند العرب » .

■ الجابري ، ع . م ، : نحن والترااث ، بيروت - الدار البيضاء دار الطليعة 1980.

■ الجرجاني : التعريفات تونس ، الدار التونسية للنشر ، 1971.

■ جوتبه ، ل : المدخل ل تاريخ الفلسفة الإسلامية ت يوسف موسى ، القاهرة ، 1945.

■ جيوجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ت قرنيع . القاهرة 1976.

■ جيلسون ا : روح الفلسفة في العصر الوسيط ت . امام ، ا . ع . القاهرة 1976.

■ الخلو ، ع : ابن سينا فيلسوف النفس البشرية بيروت 1967.

■ حنفي ، ح : حكمة الإشراق والفينومينولوجيا الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي القاهرة 1975.

■ حنفي (ح) : ازمة العقل ام ازمة انتصار العقل الفكر المعاصر ، يوليوب ، 1971.

■ خليف ، ف : ابن سينا ومذهبة في النفس بيروت ، 1974.

■ خشيم ، ع . ف : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة طرابلس ، ليبيا ، 1967.

■ دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ت . ابو ريدة ، القاهرة ، ط 4 ; 1957.

■ الرازي ، ابوبكر : رسائل فلسفية ، بيروت ، 1973.

■ الرازي ، فخر الدين ، : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ت . المعصومي ، م . ح . ص ، معهد الابحاث الإسلامية ، اسلام اباد.

■ الرازي ، فخر الدين : المباحث المشرقة طهران ، 1966.

■ رينان : ابن رشد والرشدية ت . زعيتر ، القاهرة ، 1957.

■ ذكرييا ابراهيم : مكانة العقل في الثقافة العربية .. مجلة الثقافة العربية ، ع 1 ، نوفمبر 1973.

■ الزبيد : إنجاف السادة المتفقين بشرح اسرار احياء علوم الدين بيروت دار احياء التراث العربي .

■ الزيزن ، ص : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، بيروت ب . ت .

■ زينة ، ح : العقل عند المعتزلة بيروت دار الآفاق الجديدة 1978.

■ سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي القاهرة ، دار المعارف ، 1965.

■ شيخ الارض ، ت : قيمة العقل عند الغزالي مجلة المعرفة ، ع . 209 ، يوليوب 1979.

■ صليبا ، ج : من افلاطون الى ابن سينا بيروت ، ط 4 . دار الاندلس ، 1951.

■ طوقان ، ق . ح : مقام العقل عند العرب بيروت .

■ عبد الكريم ، ق . ح : نظرية التكليف بيروت ، 1971 .

■ عثمان امين : الفلسفة الرواقية ط 2 ، 1959 .

■ عمارة ، م : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد القاهرة ، دار المعارف ، 1971 .

» : نظرية جديدة الى التراث بيروت ، 1974 .

» : ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام مجلة الطبيعة ، نوفمبر ، 1968 .

■ العراقي ، م . ع : التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد القاهرة ، دار المعارف ، 1968 .

» : ثورة العقل في الفلسفة العربية القاهرة دار المعارف ، 1974 .

» : دراسات في مذاهب فلسفية المشرق القاهرة ، دار المعارف ، 1973 .

» : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية القاهرة ، دار المعارف ، 1973 .

» : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا القاهرة ، دار المعارف ، 1971 .

■ عرفان ، ع : في الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ، بيروت . ب . ت .

■ غراب م : ابن سينا بين الدين والفلسفة بيروت 1948 .

■ الغزالى : مقاصد الفلسفة القاهرة ، دار المعارف ، 1981 .

» : تهافت الفلسفة تج . سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، 1966 .

» : المعرف العقلية تج عبد الكريم العثمان ، دمشق ، دار الفكر ، 1963 .

» : معارج القدس في مدارج معرفة النفس القاهرة ، 1968 .

» : احياء علوم الدين القاهرة ، 1361هـ .

■ غلاب م : المعرفة الصوفية عند ابن سينا ، مجلة الازهر ، ابريل ، 62 .

■ الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة تج . نادر ، ن . بيروت ، دار المشرق ، ط 3 ، 1973 .

» : كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ت 2 . نادر ، ن . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .

» : كتاب السياسة المدنية تج . نجارق . م . بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1964 .

» : كتاب الملة تج . مهدي م . بيروت ، دار المشرق ، 1968 .

» : التعليقات حيدر اباد ، 1346 .

» : كتاب الحروف تج ، مهدي م . بيروت ، دار المشرق ، 1961 .

■ الفارابي : فلسفة ارسطوطاليس تج . مهدي م . بيروت ، دار مجلة شعر 1961 .

» : فصول متزعة تج . نجارق ، م ، بيروت ، دار المشرق ، 1971 .

» : مجموع رسائل القاهرة ، 1907 .

» : رسالة الفصوص تج : 1904 ، Vortag van Karl . j Trubrer .

■ فخرى ، م : ابن رشد بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .

» : ارسطو بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، 1960 .

» « : تاريخ الفلسفة الإسلامية بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، 1974 .

» « : دراسات في الفكر العربي بيروت ، 1970 .

■ فلوترخس : الآراء الطبيعية ضمن « كتاب النفس لارسطو » ، ترجمة بدوى فو ، كارادي : ابن سينا ت . ت زعيرع . بيروت ، 1970 .

■ قسطا بن لوقا : كتاب الفرق بين الروح والنفس ضمن رسائل ابن سينا ، ترجمة اولكنج . فن . استانبول 1953 .

■ كرم ، ي : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة دار المعارف ، 1958 .

» « : تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى القاهرة ، دار المعارف ، 1965 .

» « : العقل والوجود القاهرة دار المعارف ، 1956 .

■ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ج 1 ،

■ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية

ج 1، 2 ترجمة ابو ريدة . القاهرة دار الفكر العربي ، 1950 .

■ كوريان هـ . : تاريخ الفلسفة الإسلامية ت . مروة وقبس ، بيروت 1966 .

■ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية .

» « : في النفس والعقل ط 3 ، القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية .

» « : ابن رشد وفلسفته الدينية ط 2 ، القاهرة 1969 .

» « : دراسات في الفلسفة الإسلامية القاهرة ، دار المعارف ، ط 2 ; 1967 .

» « : مشكلة الخلق في فلسفة ابن رشد المجلة ، ع . 88 ، ابريل ، 1964 .

» « : موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية جامعة ام درمان الإسلامية 1969 .

■ المحاسبي ، الحارث بن أسد : العقل وفهم القرآن ترجمة القوتلي . دار المفكر ، 1972 .

■ مذكور ، ا : في الفلسفة الإسلامية القاهرة ، دار المعارف ، 1968 .

■ مروة ، ح : التزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية بيروت ، دار الفارابي ، 1968 .

■ مسكونية ، ابو علي : كتاب العقل والمعقول ترجمة اركون . مجلة اراییکا ، 11 (1964) .

■ موسى ، م . ع : الصراع حول العقل في الإسلام مجلة قضايا عربية ، ابريل 1975 .

■ الموسوعة الفلسفية ، اشراف ، روزنثال ويدين . ت . سميرك ، بيروت دار الطليعة 1974 .

■ نادر ، ا . ن : النفس الإنسانية عند ابن سينا بيروت دار المشرق ، 1968 .

■ نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا القاهرة دار المعارف 1948 .

■ هويدى ، ي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية القاهرة ، 1972 .

المصادر والمراجع بال الأجنبية

Abdou M.M.I. **Bases de la certitude chez Avr.** Thèse, Paris 1973.

Alanso (.A) **Av. observador de la naturaleza, Al-Andaluz.** 5 (1940)

Alanso (M.A) **Teología de Av.** (Estudios y documentos), tr. de M. Alanso, Madrid-Granada, C.S.I.C, 1947.

Alanso (M.A) **La cronología de las obras de Av., Miscellánea Camillas** (1945)

Al Kindi **Cinq épîtres**, Paris C.N.R.S - 1976.

Allard, D.J. **Le rationalisme d'Av. d'après une étude sur la création.** BO.E.D. 1952.

Anawati (g) **La destinée de l'homme dans la ph. d'Avic.** in «l'homme et son destin».

Alphonse (P) - **Etudes de philosophie musulmane**, Paris, Vrin, 74.

Alphonse (P) - y-a-t-il eu un Averroïsme populaire au XIII^e et XIV^e siècle? **Revue de l'histoire des religions**, 44, 1901.

Aristote - **Ethique de Nicomaque**, Paris, ed. Garnier, Flammarion 1965.

Aristote - **De l'âme**, tr. Tricot, Paris Vrin 1977.

Aristote - **De l'âme**, tr. Barb, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

Aristote - **Metaphysiques**, tr. Tricot, Paris, Vrin - 74.

Aristote - **Parva naturalia**, tr. Tricot, Paris, Vrin - 74.

Aristote - **Les Météorologiques**, Paris J. Vrin 76

Aristote - **Traité du ciel**, Paris J. Paris, Vrin Paris 49.

Aristote - **Traité du monde**, Paris . Vrin Paris 49.

Aristote **Physique** tr. H. Carkron, Paris, Les belles Lettres, 4^e ed. 1966.

Aristote **Les parties des animaux**, tr. P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1956.

Aristote **De la génération des animaux**, Paris, Belles Lettres, 1961

Aristote **De la génération et corruption**, tr. ch. Mugler, Paris, Belles Lettres, 1966.

Aristot **De la génération et de la corruption**, tr. Tricot, Paris, J. VRIN, 71.

Aristot **Organon**, (tr Tricot). Paris, J. Vrin, 79

Arkoun, M. **La pensée Arabe**, Paris, P.U.F, 1957.

Arkoun, M. **Le profil de la conscience islamique**, Rev. **Cultures**, 4, n° 1.

Arkoun (M.d) **L'Islam, Hier, Demain.** Paris, 1978

Arkoun (M.d) **Essais sur la pensée Islamique**, Paris, 1973.

Arlandez (R) **Islam et humanisme in st. Jean-Baptiste Oct. Nov. 1966.**

Arlandez (R) **L'âme et le monde dans le système philo de Farabi S.I (1976)**

Arlandez (R) **La pensée religieuse d'Av. III: L'immoralité de l'âme dans le Tahafut S.I, IO (1959).**

Arlandez (R) **Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue**, Paris, J. Vrin 1956.

Averroes **on Plato's Republic**, tr. R. Lerner, Ithiaca and London, 1974.

Averrois **Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros**, ed. by Crawford, F. Sruart, Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953. cf. tr. française des ch. 4 et 5 du livre III, pp. 379 – 454, par M.A. Griffaton, in: **Revue de la Faculté des Lettres Fes** 4 – 5, 1980 – 81 et 6, 1982.

Averrois **Epistola De Connexione Intellectus abstracti cum hominis**, in: **Opera omnia Aristotelis...** Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenire, commentarii, vol. X, Venecia, 1560.

Averrois **De anima beatitudine**, in ed. cit. vol. X.

Avicenne **La Métaphysique du Shifa'**, tr. G.C. Anawati, Paris, Vrin, 78.

Avicenne **Le Livre de science**, tr. M. Achena et H. Masse, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Badareu (D) **L'individuel chez Aristote**, Paris, ed. Boivin.

Badaoui (A) Averroès face au texte qu'il commente, **in multiple Averroes**.

Bakos (jan) **Psychologie d'IBN SINA d'après son œuvre Ashifa**, II, tr. ed. de l'académie tchécoslovaque des sciences. Prague 1956.

Barbotin (E) Deux témoignages partisiques sur le dualisme Aristotélicien de l'âme et de l'int., **dans Autour d'Aristote**.

Barbotin (E) **Théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste**, Paris, Louvain – Vrin 1954.

Barbotin (E) Autour de la noétique aristoticienne, l'interpretation du témoignage de Théophraste par Av. et St. Thomas d'Aquin. **in Melanges. A. Dies**.

Barbotin (E) La théorie Ar. de l'int. d'après Théophraste, **Actes du 11ème congrès inter. de philo.** Vol. 14.

Barbotin (E) La théo. Aristoticienne de l'intellect. d'après Theophraste, **in Actes du XIème Congrès Inter. de philo. XIV.** Bruxelles, 20 – 26 Aout 53.

Barreau **Aristote et l'analyse du savoir**, Paris, Seghers 1972.

Bastid (R) **Proclus et le crépuscule de la pensée grécoise**, Paris, Vrin 1969.

Bazan (B.C) Authenticité de «De intellect» attribué à Alexandre d'Aphrodise **Rev. philo. Louvain** t. 71. 1973.

Bazan (B.C) La nøétique d'Avr, **Rev. philosophique Arg.** (Mendoza) 1972 n° 38.

Bayet (A) **Qu'est ce que le rationalisme**, Paris 1939.

Bernard (M) La notion du 'Ilm chez les premiers Mutazilites, **Studia Islamica** 36 (1972).

Bernard (M) Le savoir entre le volonté et la spontanéité selon An Nazzam et Al Gâhiz – **S.I. 3** (1974).

Berube (C) **La connaissance de l'individuel en Moyen-âge**, Paris P.U.F. 1964.

Blanché (E) **La science actuelle et le rationalisme**, Paris, Puf, 1967.

Bloch (E) **Avicena y la izquierda Aristotélica**, Madrid, 1966.

Bouamrane (Ch) **Revelation et raison en Islam d'Après les docteurs Mutazilites et quelques**

savants postérieurs. **IIème recontre Islamo – Chrétienne 79.**

Breton (S) **Idéologie et philo**, in **Démystification et idéologie**, 1973.

Breton (S) L'unité de l'intellect: Reflexion sur le sens et la portée d'une controverse, **Revue Sciences philo-théo**. Pr 62 – 1978 n° 2.

Brunschvicg, L. **La raison et la religion**, Paris, P.U.F. 1939.

Brunschvicg, L. L'idée de la raison dans la philo française in, **Revue de Genève**, 1928.

Brunnes (F) Le conflit des tendances Platoniciennes et aristotéliciennes au moyen âge, **Rev. Theologique et philo**. 1955 – (5).

Cantin (S) L'intelligence selon Averroès, **Laval théologique et philo**. vol 4 – 1948 no 2.

Cantin (S) A propos de l'évolution d'Aristote. en psychologie, **Laval – théol. et philo.**, V 4 n° – 1948.

Chain (O.E) **L'originalité créatrice de la philosophie musulmane**, Paris ed. A. Maisonneuve, 1972.

Chain (O.E) **Ontologie et théologie chez Avicenne**. Paris Maisonneuve, 1962.

Chaix Ruy (J) L'Averroès d'Ernest Renan – **Aleo**. n° 8 (1949).

Cara de Vaux **Avicenne**, PAris, Alcan, 1900.

Cara de Vaux Notes et textes sur l'avecennisme Latin aux confins des XII – XIII siècles, Paris, Vrin, 1934.

Cogniot (G) **Le materialisme Gréco – Romain**, Paris, ed. sociales, 64.

Corbin (H) **Avicenne et le récit visionnaire**, Paris, ed. Berg. 1979.

Charnay (J.P.) Le dernier Surgeon de l'Averroïsme on Occident , Averres et l'averroïsme de RENAN, in **mult. Avr.**

Davidson (H.A) AL FARABI and Avicenna on the active Intellect – **viator**, 6.S.A. 1972.

De corte (M) **La doctrine de l'intelligence chez Aristote** Paris, Vrin, 1934.

De Magalhaes (S) Vilhena (V) Hegel, Aristote et Anavagore Une source méconnue de la pensée Hegélienne, **Pensée**, 1968 – n° 139.

Dumery (H) L'unité de la pensée Aristoticienne , **Revue philo. Grance. Elang.** 1970 (95).

Festugier (A.J.) **Etude de Philo grèque**, Paris, Vrin 1957.

Festugiere (O.P) **La révélation d'Hermès trismégiste**, III, Les doctrines de l'âme suivi de Jambilique – traité de l'âme, Paris, ed. librairie le coffre, 1953.

Finnegan (J) Al-Farabi et le Peri Nous d'Alexandre d'Aphrodise, **Mélanges-Massignon** – Damas 1975.

Fraile (G) **Historia de la filosofia**, II, Madrid, 1956.

Galindo.... Antropologie et Cosmologie chez Avicenne., **Ibla** 22 (1959).

Gardet (1) **La pensée religieuse d'Avicenne**. Paris, Vrin, 1951.

Gardet (1) **Etudes de philos et de mystique comparées**, Paris, Vrin, 72.

Gauthier (L) Scholastique Musulmanne et Scholastique Chrétienne, **Revue de l'histoire de la philo.**, 2, 1928.

Gauthier (L) **Ibn Rochd**, Paris, P.U.F – Paris 1979.

Gauthier (L) Théories d'**IBN ROCHD (Av)** sur les rapports de la religion et la philosophie, Paris, 1900.

Gilson (E) Les sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicenniant, **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge**, IV – 1929.

Gilson (E) **L'être et l'essence**, Paris, Vrin, 1981.

Gilson (E) Avicenne en Occident au moyen âge, **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge**, tIV, 1930.

Gilson (E) **Les idées et les Lettres**, Paris, Vrin.

Goichon (A.M.) La théorie des formes chez AVICENNE, **actes du XII congrès inter. de philosophie**, Venizia 1963 – vol 9 ed. Italia 1960.

Goichon (A.M.) Selon Avicenne, l'âme humaine est-elle créatrice de son corps? in «**l'homme et son destin**»

Gouchon (A.M.) **Vocabulaires comparés d'Aristote et d'IBNSINA**, **Introduction à Avicenne, son épître des définitions**, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Goichon (A.M.) **La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina**, Paris, ed. De-

sclée de Brouer, 1937.

Goichon (A.M.) **Lexique de la langue philo d'IBN SINA**, Paris ed... Desc. de BROUER, 1938.

Goichon (A.M.) **La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale** – Paris 1979.

Goichon (A.M.) L'unité de la pensée avicennienne, **Arch. inter. d'hist. des sciences** n° 2021 (1952).

Gosselin (R) Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne, in **Mélanges P. Mandanet** Paris, Vrin 1930.

Gronger **La raison**, Paris, P.U.F. 1974.

Von Graumbaum (G.E) **L'identité culturelle de l'Islam**, Paris, Gallimard 1973.

Von Graumbaum (G.E) **L'Islam médiéval**, Paris, Payot, 1962.

Guerrero (R.R.) La conception del hombre en El FARABI, **Miscellanea de estudios arabes y hebraicos** t - 23 - 24 - 1974 - 75.

Guy, A **Ortega y Gasset critique d'Aristote**, Paris, P.U.F. 1963.

Hana (G.G) L'unité de l'intellect, nécessité immanente au système d'Averroes. **Ve congrès Inter. d'Arabisants et d'Islamisants**, actes – 1970.

Hamelin **La théorie de l'int. d'après Aristote et ses commentateurs** – Paris, Vrin, 1953.

Hamelin **Système d'ARISTOTE**, Paris, 1920.

Hernandez (C) La libertad et la natura sociale del hombre segun Avicenna **In l'homme et son destin**.

Cruz-Hernandez, M, El poema de AVICENA sobre el Alma – **Bol. Univ. Granada** – 23 (1951). Les limites del Aristotelisino de IBN RUSHD – in **Multiple AVEROES**.

Cruz-Hernandez, M. **La philosophie Arabe** – Madrid 1963 –.

Crus-Hernandez, S. **Historia de la filosofia**, Madrid 1957.

Ivry (A.L) **AVERROES on Intellection and conjunction, journal of the American oriental Society**, 1966 – 86.

Jabre, F. **notion de certitude selon GHAZALI**, Paris, 1954.

Jaddane (F) Les conditions Socio-culturelles de la philo Islamique, **S.I** – T. 38 – 1973.

Jaddane (F) **L'influence du STOICISME sur la pensée musulmane**, Beyrouth, Dar El Machreq, 1966.

Jolivet (J) **L'intellect selon Kindi**, LEIDEN. BRILLE 1971.

Jolivet (J) **L'intellect selon FARABI**, B.E.O. T. XXIX, Année 1977.

Jules Laix ruy L'homme selon Avicenne, *in. l'homme et son destin*.

Kojeve (A) **Essai sur l'histoire raisonnée de la philo païenne**, Paris, Gallimard, 1968.

Koyre Etudes. d'hist. de la pensée scientifique, Paris, GALLIMARD, 1973.

Kukeswicz (Z) De siger de Barbarant à Jacquue de Plaisance, Varsovie, 1968.

Lefevre (ch) Sur l'évolution d'Aristote en psychologie, Louvain, 1972.

Lerner (M.P) La notion de finalité chez Aristote Paris, P.U.F., 1969.

Lalande (A) La raison et les normes – Paris.

Madkour La place d'Al FARABI dans l'école philosophique musulmane – Paris, A. Maisonneuve, 1974.

Maimonide (M) Guide des égarés, Paris, 1956.

Manbolfo L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote, **Revue philosophique de la Fr. et l'étranger**, 1953.

Mandonet (P) Siger de Brabant l'avicinisme latin du XIII siècle, Genève, 1976.

Mansion (A) Conception aristotélicienne et concept. Averroïste de l'homme, *in Atti del 12 congresso internazionale di filosofia*, vénizia 1958, vol. 9, 1960.

Mansion (A) **Introduction à la physique Aristotelicienne** , Louvain (1945).

Mansion (A) L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote, **Rev. Philo. Louvain** 1953 (51).

Martino (E) **Aristoteles, El Alma y la comparacion** Madrid, ed. Grdon, 1975.

Marzouki (I) Le concept de Causalité chez Gazali, Tunis, 1978.

McInerny (R) Le terme «âme» est-il équivoque ou univoque? **Rev. phil. Louvain**, 1942.

Mehren (A.F.M.) **Etudes sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle**

d'Avicenne et Gazzali, Louvain, 1888.

Mendizabel Allende, (R. de) Avverroes, un andaluz para Europa, Madrid, 1971.

Mohana (J.) Théorie des intelligibles seconds chez Avicenne., Melto n° 1. 1968 n° 2.

Mondolfo (R) L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Avicenne., Rev. Philos. de la France et de l'étranger, 1953 (78).

Monteil (V) **Clefs pour la pensée Arabe**, Paris, 1974.

Morales (J.A.M.) Averroas. y su proyección en el estructuralismo, Arbor. (1976) 94 n° 366.

Moraux (P) A propos du «nous therathen» chez Aristote, in Autour d'Aristote, Louvain, 1955.

Moraux (P) **Alexandre d'Aphrodite, exégète de la noétique d'Aristote**, Liège, Paris, Froz, 1948.

Moreau (J) **De la connaissance selon S. Thomas**, Paris, Beauchene, 1976.

Munk Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Paris, Vrin, 1955.

Nader (A) **Le système philosophique de Mu'tazila**, Beyrouth, 1956.

Nogales (S.G.) El destino de l'homme à la luz de la noética de Averroès., in l'homme et son destin.

Nogales (S.G.) Problemas metafísicas en España musulmana contemporánea de Averroès. Miscellánea medievalia 2, Bic Metaphysic in Mittelalter, Berlin Water de Gruyter et co., 1963.

Nogales (S.G.) La inmortalidad del alma à la luz de la noética de Averroes. Pensamiento, 15 (1959).

Nogales (S.G.) Problèmes métaphysiques autour du Tahafut at-Tahafut d'Averroès in actes du XIV cong. inter. philo, III semp. 68 - Vienna.

Nogales (S.G.) Ultimas investigaciones Sober al-Tahafut de Averroès in actes de IV cong. de estudios Arabes e islamicos, leiden, Brill 1971.

Nogales (S.G.) Problèmes alrededor del compendio sobre el alma d'Averroès, Al-Andaluz (1967).

Nogales (S.G) En torno de la unidad del intellecto, in Mult. Avr.

Nuyens (F.) **L'évolution de la psychologie d'ARISTOTE**, Louvain, 1968.

Ortega y Gasset la idea del principio en Leibniz, Madrid, 1967.

Picavet L'Averroisme et les averroistes du XIIIème siècles. **Revue de l'histoire des religions** 1902.

Pines (S) La conscience de soi chez Avicenne et chez Abulbarakat Albaghdadi, **Arch. hist. doctr. litt. M.A.** 29 – 1954.

Pines (S) La philosophie dans l'économie du genre humain selon Avroes, une réponse à AL FARABI. In **multiple Averroes**.

Plotin **Enneades**, Paris, Belles Lettres, 1964.

Quadri (G) La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale des origines à Avreroes, Paris, 1947.

Reina On the soul-a philosophical exploration of the active intellect., in. **AVR. AR. and Aq. Thomiste** – 1972 (36).

Robin (R) La pensée hellénique Paris P.U.F. 1067.

Robin (R) Aristote, Paris, 1944 – B. 50 82.

Rodier **Etudes de Philo Grecque**, Paris, VRIN. 3è ed. 1909.

Ross (W.D) **ARISTOTE**, Paris Payot 1930.

Rougier La scholastique et le Thomisme, Paris 1925.

Senko (W) Les opinions de Th. WILTON sur la nature de l'âme face à la conception de l'âme d'Averroès **Riv. de fil. Neosc.** 56 (1964).

Steenberghen (W) **Introduction à l'étude de la ph. médiévale**, Paris, ed. BEATRICE W.

Steenberghen (W) L'Averroisme Latin au XIIIème siècles, in **Multiple. D'Avroès**.

Strycker (E. de) La nation Aristotélicienne de séparation dans son application aux idées de PLATON, dans **Autour d'AR.**

Simone van Riet AVERROES et le problème d'imagination prophétique – in **multiple Averroès**.

Thery (G) **Autour du décret de 1210, Alexandre d'Aphrodise** – Aperçu sur l'influence de sa noétique, Paris, le saulchoir – Kain, 1926.

Thillet (L) Sagesse grecque et philo musulmane, les mardis – **Dar Es Salem**, Damas, 1958.

Thomas d'Aquin **De l'unité de l'intellect contre les disciples d'Averroès.**, tr. M. BANDEL,

in **Opuscules de St. Th. D'AQ. T₂**, Paris ed. Vivès, 7857.

Thomas D'Aquin **Sommes théologiques, la pensée humaine**, tr. WEBER (J), Paris, ed. Cerf 1963.

Touati (Ch) **Les problèmes de la génération et le rôle de l'intellect agent chez Averroès**, in. **Multiple Averroès**.

Trouillard (J) **L'âme et l'un. selon Proclus**, Paris, Belles Lettres, 1972.

Vajda (J.) **Introduction à la pensée juive du moyen âge**, Paris, Vrin, 47.

Vanier (J.A.) **Le bonheur, principe et fin de la morale Aristotélicienne**, Paris, 1965.

Verbeke (G.) **Le «De Anima» d'Avicenne, une conception spiritualiste de l'homme**, Louvain, Leiden, Brill, 1982.

Verbeke (G.) **Science de l'âme et perception sensible in liber de Anima** éd. critique de la traduction Latine Médiévale par S. VAN RIET, Louvain, Leiden, Brill-1972.

Verbeke (G.) l'unité de l'intellect, St. Thomas Averroès, **Rev. Philo Louvain**, 58 (1960).

Verbeke (G.) L'immortalité de l'âme dans le «De An» d'Avic. **Pensamiento**. 1969. (25).

Verbeke (G.) Theméstices et le «De Unitate intellectus» de St. Thomas in **Themistius Comm. sur le traité de l'âme d'AR.**, Leiden, Brill 1973.

Verbeke (G.) La théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, **Rev. philos. Louvain** 955 (53) 368 – 82.

Verbeke (G.) Comment Aristote Conçoit-il l'immateriel? **Rev. Philo. de Louvain**, 1946.

Walzer (R) L'éveil de la philosophie Islamique. **Revue d'Etudes Is.** Extrait du T. 28/1 et 2 – 1970 – Paris,

Weber (E.H) **L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270**, Paris, J. Brin. 1979.

Weber (E.H) **Dialogues et discussions entre St. BONAVENTURE et St. Thomas d'Aquin à Paris (1252 – 1273)** Paris, J. Vrin. 1979.

Weber (E.H) Les apports positifs de la noétique d'IBN ROCHD à celle de THOMAS D'AQIUN, In **multiple Averroès**.

– Classicisme et déclin culturel dans l'hist. de l'Islam – Paris 1957.

– **Multiple AVERROES – Actes de COLLOQUE INTERNATIONALe** organisé à l'occasion du 850^e Anniv. de la naissance d'Averroès. Paris, ed. Les Belles, Lettres, 1978.

– **ARISTOTE et Les problèmes de méthode, symposium Aristotelium** tenu à Louvain du 24

Août au 1/9/60. Louvain, Pub. Universitaire de Louvain, Paris, ed. BEATRICE 1961.

- AUTOEUR D'ARISTOTE, Louvain 1955.
- L'HOMME ET SON DESTIN, Louvain ed. BEATRICE NEUWELAERDS, 1960.
- L'ENCYCLOPEDIE ISLAMIQUE 4^e édition.
- Mélanges Mastignon

فهرس الأعلام

مونك : 216 – 215 – 214 – 213 – 162 – 41	. 227 – 216
المشائة : 77 – 105	. 44
ن	ك
نيتشه : 106	كوجتان : 85 – 127 – 220
نادر البير : 84	– 129 – 127 – 89 – 85 – 65 – 62
نوغاليس : 219 – 214 – 121 – 83 – 78	– 220 – 219 – 212 – 186 – 185 – 158 – 130
يرنس : 18	ل
نيقوماخوس : 221	لودفيج، هانس : 213
هـ	لوفير : 204
هاملان : 68 – 54 – 36	مـ
هانا : 43	المتكلمون : 228 – 196 – 194 – 121
هيجل : 106 – 37	ماندوني : 44 – 41
هيراقليط : 74 – 78 – 172	مانسيون : 55
وـ	مذكور، أ : 216
ويلتون : 220 – 185	المرزوفي : 102 – 100
يـ	المعزلة : 84 – 45
يحيى التحوي : 194	موراليس : 104
	مورو : 204 – 26

مُحتويات الْكِتَاب

الباب الأول أُونطولوجية العقل

الفصل الأول : طبيعة العقل الهيولاني (المادي)	15
أولاً : مقدمة	15
1 . من الإشكال النسبي إلى الإشكال العقلي	15
2 . طرح إشكال طبيعة العقل المادي	19
ثانياً : العقل الهيولاني (المادي) بين المفارقة والتعالى	24
1 . من المخالطة إلى المفارقة	24
2 . المفارقة العقلية بين التعالى والمحاية	35
ثالثاً : القوة والطبيعة السلبية - الإيجابية للعقل الهيولاني	38
1 . قوة العقل الخالصة والقدرة اللاحدودة للمعرفة	38
2 . إشكالية القوام الأنطولوجي للعقل	45
أ) العقل ليس قوة خالصة	45
ب) العقل والنفس : الخيال كموضوع لقوة العقل	47
ج) مفارقة العقل للنفس : المادة العاقلة	51
د) العقل الهيولاني المادة الأولى للعقل المفارقة	57
3 . طبيعة العقل الهيولاني من خلال علاقة القوة / الفعل	60
رابعاً : قوة العقل الهيولاني وإشكالية خروجها إلى الفعل	63
1 . شروط الممارسة العقلية	64
2 . المفارقة والتواصل	66

الفصل الثاني : وحدة العقل الميولاني	77	مقدمة
أولاً : إثبات وحدة العقل الميولاني	77	
1 . الحجج الأنطولوجية على وحدة العقل	83	
2 . الحجج الإبستيمولوجية على وحدة العقل	89	
ثانياً : نقض أطروحة الوحدة : توماس الأكويني	94	
ثالثاً : الموقف الحقيقي لابن رشد : الوحدة بين الكلام والفلسفة	104	
الباب الثاني		
تارikhia العقل		
الفصل الثالث : العقل والمعرفة : بناؤها وتحصيلها	111	مقدمة
أولاً : التعقل وبناء المقولات	115	
1 . مواد المعرفة العقلية : الخيال او العقل المتفعل	115	
2 . فعل التعقل : العقل الفعال	122	
3 . ملكية التعقل	128	
ثانياً : بنية المقولات وطبيعتها : الموضوع المزدوج	133	
الفصل الرابع : العقل والإنسان	135	
أولاً : العقل الميولاني : الكمال الاول للإنسان	153	
ثانياً : العقل النظري : الكمال الثاني للإنسان	160	
ثالثاً : العقل الفعال : الكمال الاول للعقل الميولاني	178	
الفصل الخامس : مشكل الإتصال : من البيولوجيا الى الميتافيزيقا	189	
مقدمة	189	
أولاً : الإتصال البيولوجي : العقل والقوة المضادة أو مسلسل التولد البشري	191	
ثانياً : الإتصال النظري	206	
ثالثاً : الإتصال الميتافيزيقي : العقل المستفاد	211	
خاتمة	226	

إشكالية العقل عند ابن رشد

« لا يمكن للإنسانية ان تعادي العقلانية ، لأن هذه الأخيرة وإن سبق ان استعملت لتشويه الوجود البشري الحق ، فإنه مع ذلك ، لا يمكن نكران ان العقل هو الذي يؤسس العظمة البشرية في نهاية الأمر ، إذ بفضلها يصير الجسم بأفعاله وانفعالاته وحياته جسمًا بشريًا . ولذلك لا يمكن الانتصار من ابن رشد ان يحرم الإنسان كفرد من عقله الخاص به ، بعد ان تم التنبية بالعقل المادي كعقل للنوع البشري برمته . . . كيف استطاع ابن رشد اذن أن يبني الجسور بين الإنسان العام والإنسان الخاص ، بين العقل الإنساني والعقل الفردي ، دون التضحية بالبعد الجسمي للإنسان وبالمدى الأنطولوجي للعقل العام ؟ » .

* * *

« . . . ونستخلص من هذا ان العقل مستقل عن الحقيقة والحقيقة مستقلة عن العقل ، لأن اختلاط احدهما بالآخر يؤدي إلى تشويه المعرفة والوجود معاً ، ومن ثم السقوط في أحضان المثالية بنوعيها الذاتي والموضوعي ، وكلاهما بعيد عن الحس الواقعي لابن رشد . ولكن هذا الاستقلال المتبادل لا يعني أبداً اتزواه كل منهما في داخله ، لأنه خارج عن الحقيقة لا وجود للعقل ، وبعيداً عن العقل لا وجود للحقيقة بالفعل . وهو معاً لا يمكن ان يكونا بغير الإنسان والعالم ، ما دامت الحقيقة توجد في الأشياء المادية ، والإنسان هو الذي يكتشف عنها ويركبها » .

* * *

« . . . حقيقةً كان ابن رشد يفكر في عقل ما قبل الاهزات العنيفة التي أصابت صميم المبادئ الثابتة التي كان يرتكز عليها ، والتي أدت إلى إعادة النظر في طبيعته وقيمتها واتمامه البشري والتاريخي ودوره المعرفي . . . ولذلك تبقى الإشكالية الرشدية في العقل أهمية تاريخية أساساً . إلا أنه يجب الإعتراف ان ابن رشد لم يكن يفكر في جو من السلم الفلسفى والإيديولوجي ، إذ لكل عصر هزاته وأزماته النظرية » . . .